3 3433 02265683 3

THE BEQUEST OF

ISAAC MYER

RECEIVED FEBRUARY 1904

YAG

Glaisch

Einleitung

in das

Verständniß der Weltgeschichte

von

Aug. Gladisch,

Oberlehrer am Königl. Marien-Gymnasium in Posen.

Erste Abtheilung:

Die alten Schinesen und die Pythagoreer.

Mit vier Steindruckblättern.

Posen, 1841.

In Commission bei J. J. Heine.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
586527
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
19

Vorwort.

Indem der Verfaſſer Ergebniſſe der Forſchung ans Licht ſtellt, welche eben ſo wunderſam an ſich, als folgereich für die Betrachtung der Weltgeſchichte ſind, ſo will er auch die Weiſe ihrer Entſtehung mitzutheilen nicht unterlaſſen, beſonders da dieſe Mittheilung auch am beſten die Leſer alsbald auf den zur klaren und richtigen Auffaſſung erfoderlichen Standort verſetzen, und daneben ihm ſelbſt zur Rechtfertigung dienen wird, daß er die Sache nicht in vollſtändigerer Entwickelung und Aufklärung vorlegt, als in der er ſie eben hingibt.

Der Verfaſſer befand ſich unter den Zuhörern Hegels, als dieſer große Denker in Berlin zum erſten Male die bekannten Vorleſungen über die Philoſophie der Weltgeſchichte hielt, und wurde durch die Betrachtung deſſelben

auf das Lebhafteſte erregt, jedoch nicht befriedigt. Denn der Gedanke im Allgemeinen, mit welchem Hegel eine ſolche Wiſſenſchaft zu erbauen unternahm, hatte für den unbefangenen etwas Großartiges und Erhebendes; aber bei der Ausführung des Gebäudes in das Einzelne und Beſtimmte, erblickte der Verfaſſer ſehr bald in den logiſchen Formen, in welchen die verſchiedenen weltgeſchichtlichen Völker, insbeſondere die des alten Morgenlandes, ſollten begriffen werden, gleichſam nur große weite Rahmen oder Räume, in denen ſie mit all ihrer Eigenthümlichkeit blos untergebracht wurden, ohne daß ſich einſehen ließ, woraus die beſtimmte Eigenthümlichkeit ihres geiſtigen Lebens entſprungen. Ihn dünkte, daß die Methode einer ſolchen Wiſſenſchaft ſehr einfach ſei, und ganz ohne Noth ſchwierig gemacht werde. Nämlich das beſtimmte eigenthümliche Denken oder Erkennen eines Volkes ſei das Princip ſeiner beſtimmten religiöſen und ſittlichen Entwickelung; daher habe man nichts weiter zu thun, als empiriſch eben jenes aufzuſuchen, um dieſe zu begreifen, indem man dem Volke die eigenen Gedanken, kraft welcher daſſelbe ſeine eigenthümliche Welt geſchaffen und gebildet habe, blos nachdenke. Und erſt aus dem Ergebniſſe, welches beſtimmte Erkennen den verſchiedenen weltgeſchichtlichen Bildungen zu Grunde liege, müſſe man erfahren, welchen Progreß der geiſtigen Entwickelung die Weltgeſchichte darſtelle, nicht aber dieſen anderswo aufzu-

finden hoffen. Während der Verfaſſer ſich ſo die Methode der Wiſſenſchaft der Weltgeſchichte dachte, ohne daß er jedoch ſchon die weltgeſchichtlichen Principien auch in ihrer Beſtimmtheit erkannte, ausgenommen das Iſraelitiſche, ſo richtete er aus Gründen, welche damit in keinem Zuſammenhange ſtanden, ſeine Forſchung zunächſt hauptſächlich auf die Geſchichte der älteſten Helleniſchen Philoſophie. Hier wurde er überraſcht durch die Entdeckung, daß ja die Weltanſicht des Anaxagoras in Grund und Weſen ganz dieſelbige iſt, wie die der Iſraeliten, nur bei ihm in der Form des reinen Gedankens, bei jenen in der Form der religiöſen Vorſtellung. Wie? dachte er ſogleich, iſt nicht Anaxagoras ein Glied in einer Reihe bedeutender Philoſophen, welche bei der größten Verſchiedenheit der Anſichten doch eine unverkennbare Verwandtſchaft mit einander haben, der Vor-Sokratiſchen oder Vor-Platoniſchen,[a]) unter denen Anaxagoras mit ſeiner Erkennt-

---

a) Ganz treffend bemerkt Schleiermacher in ſeiner ausgezeichneten Abhandlung: Ueber den Werth des Sokrates als Philoſophen, Philoſ. u. verm. Schr. B. II. S. 293., daß man in der Geſchichte der Helleniſchen Philoſophie nothwendig beim Sokrates einen Haupteinſchnitt machen müſſe; denn, ſagt er, „jene frühere Philoſophie, die wir durch die Namen Pythagoras, Parmenides, Herakleitos, Anaxagoras, Empedokles bezeichnen, hat unverkennbar einen gemeinſamen Typus, und die ſpätere, in welcher die Namen Platon, Ariſtoteles, Zenon

niß, nach dem Ausſpruche des Ariſtoteles, wie ein Nüchterner unter thöricht Redenden hervortritt? Und ſind nicht auch die Iſraeliten ein Glied in einer Reihe zwar höchſt verſchiedener, aber dennoch geiſtig verwandter Völker, der Alt-Morgenländiſchen, unter denen auch ſie mit ihrer Erkenntniß als die allein Nüchternen und Sehenden erſcheinen? Wie nun, wenn die Alt-Morgenländiſchen Völker ſich unter einander mit ihrer Erkenntniß auf gleiche Weiſe verhielten, wie die Vor-Platoniſchen Philoſophen in Hellas? wenn alſo auch nicht blos die zwei Glieder, Anaxagoras und die Iſraeliten, ſondern beide Ketten im Weſen Daſſelbige wären? Dieſe Gedanken und Ahnungen führten zur Entdeckung eines ganzen Amerika's der Forſchung. Es zeigte ſich nämlich bei genauerer Betrachtung mit Klarheit, daß wirklich auch die Weltanſicht des Herakleitos und der alten Perſer im Princip und Weſen die-

---

glänzen, hat ebenfalls den ihrigen ſehr verſchiedenen, nichts zwiſchen beiden Verlorenes kann einen allmähligen Uebergang gebildet haben, viel weniger noch läßt eine von den ſpäteren Geſtalten ſich ſo an eine der früheren anſchließen, daß man beide für ein fortlaufendes Ganze halten könnte." Aus den Darlegungen des Verfaſſers wird nun dieſe beſtimmtere Erkenntniß hervorgehen: der gemeinſame Typus jener früheren Philoſophie iſt der Alt-Morgenländiſche Geiſt, im Sokrates aber geſchieht der Durchbruch des eigenthümlich Helleniſchen Bewußtſeins zur Klarheit des Gedankens.

ſelbige iſt, nur auch dieſe auf der einen Seite in der Form des philoſophiſchen Denkens, auf der anderen in der Form des religiöſen mehr oder minder ſinnlichen Vorſtellens. Dieſelbe Uebereinſtimmung im Princip und Weſen offenbarte ſich auch an dem großen wunderbaren Baume des Eleatiſchen und des Indiſchen Geiſtes, nicht blos an der Krone deſſelben, der Anſicht des Parmenides und der Wedanta, ſondern auch an den Aeſten und Auswüchſen. Denn die genauere Unterſuchung ergibt, daß nicht blos die Richtungen der Sophiſten und Atomiker, ſondern auch die der Kyniker und Megariſchen Philoſophen, welche gewöhnlich von Sokrates abgeleitet werden, ſowohl ihren äußeren als inneren Ausgang von der Eleatiſchen Philoſophie genommen haben; und eben die Richtungen ſind auch aus dem Indiſchen Stamme gewachſen. Endlich zeigte ſich die vollkommenſte Uebereinſtimmung im Princip und Weſen auch an den Pythagoreern und, wer ſollte nicht darüber erſtaunen! an den alten Schineſen.[b]) Und gerade hier in Hinter-Aſien wurde die Uebereinſtimmung

---

b) Der Name Chineſen, mit dem Franzöſiſchen Ch geſchrieben aber gewöhnlich Deutſch ausgeſprochen, iſt eine gar zu grobe Unrichtigkeit, ganz ebenſo, als wenn wir die Namen Champagne, Chateaubriand u. ſ. w. ohne Ziſchlaut ſprächen. Deßhalb hat der Verfaſſer die obige rein Deutſche Schreibung erwählt.

am augenfälligsten, theils weil hier die Vergleichung in größere Ausführlichkeit sich entwickeln konnte, theils weil diese Völker selbst schon ihr Erkennen mehr, als die anderen, aus der Form der religiösen Vorstellung zur philosophischen Klarheit des Gedankens durchgebildet haben. In diesen Gegenden offenbarten sich auch schon viele Spuren früherer Entdecker,[c]) welche jedoch nirgends von den einzelnen Punkten weiter gedrungen waren zur Untersuchung und Vergleichung des Mittelpunktes und der Beschaffenheit der Ganzen.

Wie nun der Verfasser die ganze Entdeckung staunend überschaute und erwog, so konnte ihm nicht entgehen, daß dieselbe in der Hauptsache gewisser Maaßen das

---

c) So fand der Verfasser bereits in einer Abhandlung des Deguignes, des Herausgebers der Französischen Uebersetzung des Schu-king, von den Denkmälern der ältesten Schinesischen Philosophie, dem Lo-schu und den Kua, geradezu ausgesprochen: Ces monumens paroissent ne nous présenter que le Pythagorisme. S. dessen Essai sur l'étude de la Philosophie chez les anciens Chinois in den Mém. de l'Acad. d. J. et B. L. T. XXXVIII. p. 279. Auch fand er, daß schon vor diesem der gelehrte P. Amiot einiges nicht Unwichtige bemerkt; was gehörigen Ortes S. 64. und S. 74. mitgetheilt wird. Aber bei weitem Bedeutenderes hatten in dem alten Indien bereits die gründlichen Forschungen des berühmten Colebrooke ermittelt.

Wesen der gesammten ältesten Weltgeschichte erschöpft, weil sie gerade die vier grundeigenthümlichen Hauptbildungen des Alt-Morgenländischen Geistes in dem Gegensatze Vorder- und Hinter-Asiens, mit den vier grundeigenthümlichen Hauptbildungen der Vor-Platonischen Philosophie der Hellenen in dem entsprechenden Gegensatze der Jonischen und Dorischen umfaßt. Nur zwei Hauptbildungen blieben übrig, die jedoch beide keineswegs als grundeigenthümlich, sondern als Vereinigungen Jonischer und Dorischer, Vorder- und Hinter-Asiatischer Elemente erscheinen, Empedokles und die Aegypter. Daß auch diese beiden im Wesen dieselbigen seien, darauf leitete sowohl die Analogie, als auch ein dunkles Gefühl, welches aber wegen der trostlosen Beschaffenheit der Ueberlieferung über das innere geistige Leben des alten Aegyptens sich nicht zu einer klaren Einsicht erheben ließ. Die Betrachtung der Nebengestalten, mit Ausnahme der alten Phönizier, deren Princip neben dem Israelitischen seine überraschende Erklärung fand, unterblieb gänzlich, theils weil auch über sie die Ueberlieferung äußerst unzuverlässig und mangelhaft ist, theils um vor Allem die Hauptsache soviel wie möglich in helles Licht zu setzen. Diese aber gewann nun erst ihre höchste Bedeutung, indem sich offenbarte, daß diejenige Ansicht der Dinge, welche nach der Pythagorischen, Eleatischen, Herakleitischen und Anaxagorischen in Hellas hervorgetreten ist durch Sokrates und Platon, jetzt auf einmal sich er-

hebend über das gesammte alte Morgenland, im Princip und Wesen das nur wissenschaftlich verklärte Bewußtsein des Hellenischen Volksgeistes selber ist. Daraus entstand dem Verfasser die in dem Eingange der Abhandlung ausführlicher dargelegte einfache Auffassung der ganzen wunderbaren Erscheinung: indem der philosophirende Hellenische Geist gestrebt habe, wie die Philosophie jedes Volkes strebe, seine Wahrheit in der Form des klaren Gedankens zum Bewußtsein zu bringen, so habe er, bevor er seinen höchsten Begriff gefunden, die früheren Begriffe des menschlichen Geistes, weil sie seine Voraussetzung und als Momente in seinem reichen Begriffe enthalten gewesen, von Anfang noch einmal durchdacht; daher sei die Geschichte der Vor-Platonischen Philosophie in Hellas dem Wesen nach zugleich die Geschichte der früheren Menschheit, nur nicht in dem magischen Lichte des Morgenlandes, sondern an dem hellen Tage Griechenlands verhandelt; aber bei Sokrates beginne die philosophische Verhandlung der Hellenischen Sache. Und in dieser Auffassung für jetzt befriedigt, ließ der Verfasser ununtersucht, wie und wann äußerlich die Hellenen das Morgenland bei sich aufgenommen und in ihr geistiges Leben verschmolzen, um nicht die Erörterung klarer Thatsachen mit dem Dunkel bloßer Vermuthungen zu mischen und zu trüben.

Sobald der Verfasser aus der Beschaffenheit der angezeigten Ergebnisse, weil nun die seltsamsten geistigen Er-

ſcheinungen an den genannten Völkern ſich auf die allereinfachſte Weiſe erklärten, die Ueberzeugung gewonnen, daß in ihnen der Schlüſſel zum Verſtändniß des inneren Weſens der älteſten und damit zu großem Theile auch der ſpäteren ſich aus jener fortentwickelnden Weltgeſchichte gefunden ſei, ſo war er alsbald entſchieden, dieſe Forſchungen zur Hauptaufgabe ſeines Lebens zu machen, und zwar zunächſt die angegebene Uebereinſtimmung ins hellſte Licht zu ſetzen, weiterhin aber die Erklärung jener Völker aus ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt in ihrer vollen Eigenthümlichkeit und Ganzheit zu verſuchen. Am liebſten hätte er jetzt alle die Sprachen jener alten Völker erlernt und überall mit eigenen Augen geſehen und aus den Urquellen ſelbſt die Unterſuchung geführt, wäre es nicht Thorheit geweſen, auf einer ſo kurzen Lebensbahn ſich ein ſo weites unerreichbares Ziel zu ſtecken. Indeſſen wenigſtens an Einem jener Völker die Unterſuchung und Vergleichung aus den Urquellen zu unternehmen, das durfte nicht unterbleiben. An keinem derſelben aber erſchien die Aufforderung dazu dringender, als an den alten Schineſen. Denn weil die Pythagoreer, die Helleniſchen Schineſen, nicht blos, wie die anderen Philoſophen, eine beſtimmte Anſicht über das Weſen der Dinge aufgeſtellt, ſondern dieſe Anſicht auch ſittlich verwirklicht haben als Pythagoriſches Leben, ſo konnte hier auch die Vergleichung nach beiden Seiten und mithin ſo vollſtändig und erſchöpfend

geführt werden, wie ſonſt nirgends. Darum eignete ſich gerade dieſes Doppelglied recht zur Feuerprobe für die ganze angezeigte Doppelkette. Und zugleich, wenn ſich ergab, wie ſich in der That vollſtändig ergeben hat, daß nicht blos die Weltanſicht, ſondern auch die Sittlichkeit der Schineſen und der Pythagoreer in Grund und Weſen dieſelbige iſt, ward damit überhaupt über die Auffaſſung der geſammten Weltgeſchichte entſchieden, indem ſich hier als klare Thatſache erwies, daß die wahrhaften Lebensprincipien der verſchiedenen weltgeſchichtlichen Volksgeſtalten ſeien das beſtimmte eigenthümliche Denken oder Erkennen des Geiſtes auf ſeinen verſchiedenen weltgeſchichtlichen Stufen. Hiedurch erregt, begann der Verfaſſer mit aller Kraft die Erlernung der Schineſiſchen Sprache, zumal da ſich ihm auch die Ausſicht eröffnete, daß er in Paris unter der Leitung des damals noch lebenden Abel-Remüſat das Angefangene würde vollenden und gleichzeitig in den Schätzen der dortigen königlichen Bibliothek die geſammte Unterſuchung würde fortführen können. Da wurde er durch die Gewalt der äußeren Verhältniſſe plötzlich aus dieſen Forſchungen hinweggeriſſen in eine Stellung, welche ihm ſowohl die Muße als den Zutritt zu den Quellen und Hilfsmitteln entzogen hat, die zur gründlichen Fortſetzung derſelben erfoderlich ſind. Nachdem er nun lange Zeit vor dieſen Hemmniſſen hoffend geſtanden, ſo muß er endlich, ſeiner Thorheit inne werdend und fürchtend, jenem

Bauer des Horatius zu gleichen, der vor dem Strome warten wollte bis derselbe vorübergeflossen sein würde, sich dazu entschließen, die Sache in dem Grade der Entwickelung und Aufklärung, den er ihr bis dahin zu erwerben vermocht hat, hinzugeben. Glücklicher Weise ist die Untersuchung noch vor ihrer Unterbrechung auf den Punkt gelangt, daß er die angezeigten Ergebnisse in dem Wesentlichsten als klare Thatsachen darzuthun im Stande ist. Indessen vermag er auch so doch nur die Eröffnung dieser neuen Ansicht der Dinge darzubieten, und muß die weitere Erforschung und Aufklärung Anderen, Glücklicheren überlassen, denen die Vorsehung die Mittel dazu verliehen hat.

In diesen Blättern übergibt nun der Verfasser zuvörderst die erste Abtheilung des Werkes, in welcher er, nach einer einleitenden kurzen Erörterung des rechten Gesichtspunktes für die Sache, die Uebereinstimmung des Pythagorischen und Alt-Schinesischen Geistes im Princip und Wesen darthut mit Vorlegnng der Beweise selbst aus den Quellen, die ihm zu Gebote standen, zu Einesjeden eigener Ansicht und Vergleichung. Denn der Verfasser weiß sehr wohl, wie neu und seltsam die Dinge klingen, von denen er hier erzählt hat, und wie festen Vorurtheilen sie widersprechen; um so mehr hat er sich die Aufgabe gestellt, die Anerkennung derselben nicht zu gewinnen, son-

dern zu erzwingen. Auch entgehet ihm keineswegs, daß es damit ſich nicht um die bloße Vergangenheit handelt; gerade in unſeren Tagen iſt für Viele recht nöthig eine demonstratio ad oculos, welche Bedeutung die Philoſophie in einem Volksleben, welche Bedeutung ſie in der Weltgeſchichte hat.

Die übrigen Abtheilungen des Werkes wird der Verfaſſer, weil ihm nur äußerſt wenig Zeit der Ausarbeitung deſſelben zu widmen vergönnt iſt, kaum früher als nach zwei bis drei Jahren zu liefern im Stande ſein.

Slabrowice bei Oſtrowo im Auguſt 1840.

Aug. Gladiſch.

Verbeſſerungen.

Seite 2 Zeile 7 von unten ſetze lauterſten vor Chriſtenthums.
= 9 = 6 = = lies Eleaten ſtatt Eliaten.
= 32 = 3 = = = Nro. 50. ſtatt Nro. 60.
= 43 lies Anm. 44) ſtatt 43).
Seite 63 Zeile 8 von oben lies dem ſtatt den.
= 141 = 8 von unten lies *τὰς παλλακίδας* ſtatt *τὰπς αλλακίδας*.

Einleitung

in das

Verſtändniß der Weltgeſchichte.

Das Gebiet, welches die Forſchung hier zu betreten unternimmt, iſt am deutlichſten gezeigt in Karl Ritter's berühmter Erdkunde. Indem nämlich der große Geograph ſich vornehmlich die Aufgabe ſtellte, wie er ſelbſt ſich ausdrückt: das erregende Weſen der Antriebe der äußeren Naturverhältniſſe auf den Entwickelungsgang der Menſchheit in größere Klarheit zu ſetzen; ſo gelangte er in dieſer Forſchung gleichſam bis an die äußerſte Grenze der erregenden und bedingenden Gäa, und von hier wie in eine **Terra incognita** hinausblickend, wies er darauf hin: „Es bliebe ein anderes Gebiet, das der inneren Antriebe der von dem Aeußern unabhängigen rein geiſtigen Natur in der Entwikkelung des Menſchen, der Völker und Staaten, zur vergleichenden Unterſuchung übrig.“ [1])

1) Erdkunde B. I. Einleit. S. 19. Ausg. 1818.

Diese Untersuchung der inneren rein geistigen Triebfedern in der Entwickelung der Menschheit, wäre sie vom Glücke begünstigt, würde zu keinem geringeren Ergebnisse führen, als zu einer wirklichen Wissenschaft der Weltgeschichte, ja zu einer Theodizee. Wenn in der gewöhnlichen Ansicht die Geschichte erscheint, nach Herder's Ausdruck, wie „ein Spinngewebe im Winkel des Weltbaues, das in seinen verschlungenen Fäden zwar des verdorrten Raubes genug, nirgends aber einmal seinen traurigen Mittelpunkt, die webende Spinne selbst, zeigt:" so würde diese webende Spinne gefunden werden, und wir hoffen, nicht in traurigem Mittelpunkte, blos zährend von dem Blute des Menschengeschlechtes, und nicht in der fortwährenden Entwickelung und Auflösung der Volksleben, gleich der Penelope, dieselbe verderbliche Arbeit stets erneuend, sondern eine ewige und erfreuliche fortwebend mit Verstand. Der Schauplatz der Weltgeschichte könnte dann nicht mehr erscheinen wie ein unübersehlicher Kirchhof der hingeschiedenen Völker und großen Männer, denen blos Grabschriften zu setzen die Geschichtsforschung den traurigen Beruf hätte, sondern die Leben und Arbeiten der Völker würden erkannt werden als zusammenhängende Ringe einer einzigen großen Kette der Entwickelung, als fortlaufende Stufen hinauf zum Altare des Christenthums. Und so würde der fromme Glaube an das Walteu einer göttlichen Vorsehung im Laufe der Weltbegebenheiten, welcher so tief wurzelt im Gemüthe des Menschen, dieser schöne Glaube sich zur deutlichen Einsicht verklären, nicht wider Erwarten, da alle tiefere klare Erkenntniß ursprünglich als frommes Gefühl und Ahnung in der Brust

geboren wird. Denn daß die gewöhnliche Darstellung der Geschichte diesem Glauben die Befriedigung nicht gewährt, die zu fodern er so voll berechtigt scheint, indem sie in den Leben und Schicksalen der Völker das Walten aller anderen Mächte zeigt, nur nicht das der göttlichen Vorsehung, außer daß sie bisweilen durch Beimischung frommer Rede diesem Glauben schmeichelt, warum wollten wir uns dies verhehlen und uns selber täuschen? Auch das ist klar, daß die gewöhnliche Darstellung der Geschichte, ein System des ordnenden Verstandes, zwar die unerläßliche Vorarbeit zu einer wirklichen Wissenschaft, eine solche selbst aber noch keineswegs ist. Sie ist dies so wenig, wie die gewöhnliche Grammatik, welche die mannichfaltigen Thatsachen des sprechenden Geistes, als Hauptwörter, Zeitwörter, Verhältnißwörter u. s. w. in Klassen sondert und ordnet, und die Veränderungen und den Gebrauch dieser Wörter beobachtet und feststellt, nicht aber die Geburt dieser Sprachbegebenheiten aus der Natur des sprechenden Geistes aufweiset. Auch die Wissenschaft der Weltgeschichte, wenn ihr dieser Name im strengen Sinne zukommen soll, muß die Geburt des gesammten eigenthümlichen Wesens und Lebens der Volksgeister aus deren inneren Beweggründen darlegen.

Und das Bewegende in der Weltgeschichte zu finden, die webende Spinne und deren Absicht im Allgemeinen, ist nicht schwer; nur die bestimmten inneren Antriebe zu erkennen, aus denen dieselbe gerade so und nicht anders wirkt und webt, darin liegt die Schwierigkeit der Aufgabe. Nämlich die gesammte Menschheit besteht ja nicht

aus den verschiedenen Erdtheilen und Inseln, Gebirgsketten und Stromgebieten und dergleichen, sondern eben aus Menschen; sie ist nichts weiter, als eine unendliche Vervielfältigung des Einen Menschen, wenn auch mit chamäleontischem Farbenspiel; und was das Wesen des Einen, das muß auch das Wesen der Gesammtheit sein; der Eine aber ist — ein leibhaftiger Geist; oder, damit wir das Eigenthümliche des Menschen ganz rein für sich gewinnen, er ist ein denkendes Wesen überhaupt. Fassen wir nun die mannichfaltigen Veränderungen, welche uns die Geschichte darstellt, blos nach ihrer einfachsten Beschaffenheit, als Bewegung überhaupt: so ist klar, die Geschichte der Menschheit muß ihrer reinsten innersten Natur nach Bewegung oder Geschichte des Denkens, der bewußten Vernunft sein, oder es gäbe gar keine Geschichte der Menschheit, wenn ja das Wesen des Menschen ruhete in dieser Bewegung und nicht selbst das Sichbewegende oder Geschichtliche wäre. Der reinste Beweggrund aber oder das höchste und letzte Ziel des Denkens ist offenbar die Wahrheit. Das ist der magnetische Pol, nach welchem alle Bestrebungen des geistigen Menschenlebens mit größerer oder geringerer Deklinazion gerichtet sind. Die Wahrheit also zu erkennen und zu verwirklichen nach Kräften, das ist die reinste und höchste Absicht des menschlichen Geistes und folglich auch der Weltgeschichte. Daher können die verschiedenen Sphären der Weltgeschichte aufgefaßt werden wie ein Planetensystem von Volksgeistern, welche allesammt um die Eine ewige Sonne, um die Wahrheit, sich bewegen in größerem und geringerem Abstande; ohne daß auch an einem von diesen jemals die Repulsion der

finſteren Natur überwältigt werden kann von der Anziehung des beſeeligenden Centrums; er würde zum Centrum ſelbſt werden; doch ſteht keiner auch ſo entfernt, daß er nicht beleuchtet würde von deſſen Strahlen.

Jetzt haben wir ſowohl das wirkende Weſen der Weltgeſchichte, als auch den innerſten Antrieb oder das höchſte Ziel deſſelben, die gemeinſchaftliche Sonne der Volksgeiſter, zwar im Allgemeinen gefunden; aber es fehlt noch viel, oder vielmehr alles, woraus wir das Syſtem dieſer Planeten conſtruiren könnten. Denn welches die eigene Axe, um die ſich einjeder derſelben bewegt, und welches die Ordnung und der Zuſammenhang, in dem ſie geſtellt ſind, das iſt ſchon an ſich ſelbſt nicht leicht und bei der Nähe an der Sonne, in welcher wir auch in dieſem Syſteme zu wohnen glauben, an den entfernteſten am ſchwierigſten zu ermeſſen. Und doch möchten wir, indem wir geneigt ſind, in der Weltgeſchichte eine ſtetige Progreſſion des menſchlichen Geiſtes in Erkenntniß und Verwirklichung der Wahrheit zu vermuthen, gerade die entfernteſten d. h. die erſten Begriffe deſſelben zuerſt einſehen, in der Hoffnung, daß dann auch die höheren Potenzen ſich leichter werden ermitteln laſſen. Zu dieſem Aufſchluſſe nun hat die Weltgeſchichte ſelbſt uns den Schlüſſel überliefert in einer wunderähnlichen Begebenheit.

Bevor ich aber dieſe Begebenheit anzeige, muß ich zum leichteren Verſtändniß derſelben noch Folgendes vorausſchicken: Die Form, in welcher die Geſammtheit eines Volkes ihre Wahrheit zum Bewußtſein bringt urſprüng-

lich, ist die mehr oder minder sinnliche ihrer Religion. Aber damit begnügt sich der Geist nicht, sondern kühn genug, den geheimnißvollen Schleier der Isis aufzuheben, strebt er seinem dunkeln Erkennen auch die klare Form der Wissenschaft, der Philosophie zu geben. Daß dies die Bedeutung der Philosophie eines Volkes ist, dafür rufe ich einen Mann zum Zeugen auf, der hierüber aus der Betrachtung der Thatsachen der Geschichte selbst berichtet. Denn die goldenen Worte will ich hier, Pindarisch zu reden, wie goldene Säulen in die Vorhalle zur Wissenschaft der Weltgeschichte stellen, welche Böckh ausgesprochen hat in seiner Schrift über Philolaos den Pythagoreer, wo er das Verhältniß der Hellenischen Philosophieen zum Hellenischen Volkswesen betrachtet:[2]) daß „die Philosophie eines Volkes nichts Anderes, als das eigenthümliche Erkennen desselben, welches in den tiefsten und ausgezeichnetsten Denkern sich selbst begriffen hat und sich klar geworden ist, während es in den Uebrigen bewußtlos wirkt und schafft.“ Wem etwa dies unbegreiflich scheinen sollte, der hat hievon an einem besonderen Erzeugnisse des Volksgeistes, an der Sprache, ein augenfälliges Beispiel. Nämlich auch seine Sprache erschafft und bildet ein Volk mit einem seiner selbst unbewußten Erkennen, nach Gesetzen, welche, wenn es überhaupt geschieht, erst die Wissenschaft dieser Sprache zum klaren Bewußtsein bringt und zwar

2) Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes (Berlin 1819. 8°) S. 39.

ſo allmählich und ſpät hinterher, daß es bei jedem Volke gar übel um das Reden ſtehen würde, wenn es damit erſt auf die Verfaſſer ſeiner Grammatik warten wollte und dieſe nicht ſchon von Anfang bewußtlos in ſich trüge und bewußtlos befolgte.

Nur die Unkenntniß dieſer Bedeutung der Philoſophie, in fruchtbarer Ehe mit dem Eigendünkel Vieler, gebiert den Schwarm von Vorurtheilen, welche die Philoſophie umlagern. Darum klagen ſie über die Dunkelheit derſelben; als ob die Philoſophen ſich mit Fleiß die Augen verbänden am hellen Tage der Dinge und in einer von ihnen ſelbſt erzeugten Finſterniß die Wahrheit ſuchten und ſo, gleich Kindern, mit ihr Blinde-Kuh ſpielten. Und ſie laſſen ſich gar nicht irren dadurch, daß dieſe Klage von den Philoſophen ſelber keineswegs erhoben wird, weder von Platon und Ariſtoteles, noch von Kant und Fichte und den anderen, ſondern blos von ihnen, die eben ihres Nichtverſtehens geſtändig ſind. Die Dunkelheit entſteht gerade durch das helle Licht der Wiſſenſchaft denjenigen, deren Auge an eine beſtändige Dämmerung des Erkennens gewöhnt iſt, und gehört ſo zu dem Weſen derſelben, wie die Nachteule zu den Attributen der Minerva, ſo daß eine für das gewöhnliche Vorſtellen klare Philoſophie, was ſchon die Erfahrung lehrt, gar nicht möglich iſt, ſondern durch dieſe Verwandlung, wie das Eis durch die Auflöſung in Waſſer, ihren eigenen Begriff zerſtören würde. Denn gerade das reine, von der Sinnlichkeit oder dem Gedankenloſen des gewöhnlichen Vorſtellens entblößte Denken iſt ja die eigenthümliche unterſcheidende Form der

Philoſophie. Aber auch gegen den Inhalt der Philoſophie wollen Manche Verdacht erregen, indem ſie behaupten: die Wahrheit ſei doch nur Eine, und der Philoſophieen gebe es ſo viele. Dieſen müſſen wir erwidern, daß ſie eine gar armſelige Vorſtellung von der Wahrheit haben, indem ſie dieſelbe ſich denken etwa als eine algebraiſche Formel, vermöge deren das große Welt-Exempel ſolle gelöſt werden, oder als den ſogenannten Stein der Weiſen, auf deſſen Entdeckung die Philoſophie ausgehe, ſo daß nur Einem das hohe Glück, ihn zu finden, zu Theil werden könne; daß wir dagegen uns die Wahrheit denken vielmehr als eine unerſchöpfliche Fülle, deren Erkenntniß daher nicht plötzlich wie eine Athene in vollſtändiger Rüſtung aus dem Haupte eines Einzelnen hervorſpringen könne, ſondern nur allmählich und ſtufenweiſe von ſehr Vielen in ſehr verſchiedenem Maaße und Grade gewonnen werde.

Deßhalb muß nun auch bei der Behauptung, die Philoſophie eines Volkes ſei in ihrem Weſen nichts Anderes, als das zur wiſſenſchaftlichen Klarheit erhobene religiöſe Bewußtſein deſſelben, ja nicht überſehen werden, daß insbeſonders bei denjenigen Völkern, welche unter einem reichen Himmel der religiöſen Wahrheit wohnen, wie z. B. die Hellenen oder gar die Chriſtenheit, nicht alle Geſtirne auf einmal in wiſſenſchaftlicher Klarheit aufgehen können, ſondern auch in dieſer Aſtronomie nur allmählich erforſcht und erkannt werden, d. h. daß auch bei ihnen innerhalb ihres beſtimmten Geſichtskreiſes die Philoſophie eine Geſchichte ihrer ſtufenmäßigen Entwickelung hat und

ihre Stadien durchlaufen muß, auf denen ihr wiſſenſchaftlicher Begriff noch nicht dem religiöſen Volksbegriffe gleich ſein kann; weßhalb bei ihnen die Philoſophie auch nicht ſelten unterweges den kleinen Krieg beginnt gegen die Volksreligion, bis ſie am Ziele der Laufbahn, nach ihrer Vollendung, in jener ihre ältere Schweſter erkennt, und ſich dann deſto inniger mit ihr verſöhnt.

Der Wettlauf der Helleniſchen Philoſophen in dieſem Pythiſchen Spiele iſt es nun, welcher das Wunder darbietet, durch das uns das Verſtändniß der älteſten Weltgeſchichte eröffnet werden ſoll, nämlich folgendes: Indem auf dem Gebiete der Philoſophie der Helleniſche Geiſt geſtrebt hat, ſeine Wahrheit in der Form des klaren Gedankens zum Bewußtſein zu bringen, ſo hat er in dieſem Streben, bevor er ſeinen höchſten Begriff gefunden, die früheren Begriffe des menſchlichen Geiſtes von Anfang noch einmal durchdacht, ſo daß die Gedanken der Helleniſchen Philoſophie vor Sokrates und Platon die Gedanken der früheren oder Alt-Morgenländiſchen Weltgeſchichte ſind. Beſtimmter ausgedrückt: die vier grundeigenthümlichen Hauptbildungen der Geſchichte des alten Morgenlandes und der Geſchichte der früheren Helleniſchen Philoſophie, die Erkenntniß der Schineſen und der Pythagoreer, die der Hindus und der Eliaten, die der Perſer und des Herakleitos, auch die der Iſraeliten und des Anaxagoras, ſind je die eine mit der andern dieſelbigen, nicht etwa in Einzelnem und Zufälligem, ſondern zuvörderſt im Princip, in der beſtimmten eigenthümlichen Auffaſſung des Grundes und Weſens aller Dinge, dann aber

auch in der ganzen eigenthümlichen Weiſe der Entwikkelung der Weltanſicht, ja die Schineſiſche und die Pythagoriſche Erkenntniß, und hier geht die Sonde hinab bis auf den tiefſten Grund der Sache, dieſe beiden auch in ihrer ſittlichen Verwirklichung als Staat. Nur freilich erſcheinen, völlig gemäß der Natur der Sache, dieſelben Erkenntniße bei den Helleniſchen Philoſophen in der Form des philoſophiſchen Denkens, bei den Morgenländiſchen Völkern in der Form des religiöſen mehr oder minder ſinnlichen Vorſtellens, außer wo auch dieſes, wie in Hinter-Aſien, ſich ſchon einiger Maaßen in Philoſophie verklärt hat, und muß Einer ſich nicht verwundern über das verſchiedene Ausſehn, das dieſelben Dinge gewinnen, indem ſie aus dem magiſchen Lichte, gleichſam aus dem Mondſchein des Erkennens im alten Morgenlande, in den hellen Tag Griechenlands geſtellt ſind. Auch das kann Niemanden befremden, was ja gleichfalls in der Natur der Sache liegt, daß die Volksgeiſter bei ihrem langen und mannichfaltigen Leben ihre Principien in der ungeheuren Breite der Entwickelnng und des Daſeins entfalten, während die Helleniſchen Philoſophen uns nur die Abklärungen und Auszüge des Weſentlichſten aus dem geiſtigen Leben jener darbieten.

Die angegebenen Thatſachen, ſo wichtig ſie auch ſchon an ſich ſelbſt erſcheinen, gewinnen aber noch ihre höchſte Bedeutung dadurch, daß diejenige Philoſophie, welche nach allen den genannten in Hellas hervorgetreten iſt durch Sokrates und Platon, die beiden Lieblinge des Delphiſchen Gottes, von den Einſichtigen einſtimmig erkannt

wird als die höhere Einheit jener früheren Philosophieen und zugleich als die, in welcher der Hellenische Geist seinen höchsten Begriff gefunden habe. Denn so drückt sich hierüber schon Themistios, [3]) der berühmte Zeitgenosse und Freund Julians, treffend aus: daß der große Platon die frühere zerstreut wohnende Philosophie in Eine Stadt versammelt und vereinigt habe, wie einst Theseus die gesonderten Ortschaften Attika's. Und Böckh [4]) sagt: daß Platon „an den Eleaten geistreiche Vorarbeiter hatte, und sowohl diese einseitige Betrachtungsweise als die übrigen vor ihm durch die gehörige Einschränkung und Begrenzung der einen durch die andere mittelst der Sokratischen Kritik zu der vollkommensten Ansicht erhob, deren der Hellenische Geist fähig war." Und auch Fr. Ast [5]) nennt die Platonische Philosophie „die Harmonie der getrennten Elemente" und „das Idealprodukt der gesammten Griechischen Philosophie." Wie sollten wir nun aber nicht einsehen, daß diese Philosophie, welche die geistigen Begriffe, die Ideen, für die Wahrheit erkannt, nur das eigenthümliche religiöse Bewußtsein der Gesammtheit des Hellenischen Volkes zur wissenschaftlichen Klarheit erhoben hat, wenn ja die Kunst als die eigentliche Religion der Hellenen betrachtet werden muß, und auch für uns

---

3) Orat. XXVI. p. 318. D. *Πλάτων ὁ πάμμεγας πρῶτον σποράδην οἰκοῦσαν φιλοσοφίαν συνώκισε καὶ συνήγαγεν, ὥςπερ ὁ Θησεὺς τὰς Ἀθήνας.*

4) Philolaos S. 42.

5) Grundriß d. Philologie S. 270. und S. 273.

ein Winkelmann gelebt hat, der darum so hoch steht in der Geschichte der Erklärung des Hellenischen Alterthums, weil er, wie Schelling [6]) sagt, zuerst die Einsicht erweckt hat, „daß Hervorbringung idealischer und über die Wirklichkeit erhabener Natur sammt dem Ausdruck geistiger Begriffe die höchste Absicht der Kunst sei.“ Doch damit wir in dieser wichtigen Sache nicht Menschen allein glauben, so mag ein Hellenischer Gott selbst uns dies klar machen, der Gott Kairos, der auch hier zur rechten gelegenen Zeit sich darbietet, die er selbst bedeutet. Von ihm, der auch zu Olympia einen Altar hatte, stand zu Sikyon ein ausgezeichnetes Bild in Erz, ein Werk des Lysippos, dessen aus den Quellen geschöpfte Beschreibung und Erklärung uns Hirt [7]) in seinem Bilderbuche gibt, wie folgt: „Es war eine Gestalt in der Blüthe des Alters, auf dem Uebergange vom Knaben zum Jünglinge; die Formen zeigten zarte und rundlichte Fülle, gleich denen des Bacchus; das Gesicht war schön und die Miene freundlich; die über die Scheitel und die Schläfe vorhangenden Locken beschatteten die Stirn bis zu den Augenbraunen, und einen Theil der Wangen; das Hinterhaupt war geschoren. Mit den Spitzen der Füße, geflügelt um die Knöchel, stand er auf einer Kugel, in der Rechten ein Scheermesser und in der Linken die Wage-

6) Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur, Philos. Schr. B. I. S. 348.

7) Bilderbuch für Mythologie, Archäologie und Kunst (Berl. 1816.) Heft II. S. 107.

schalen haltend. Die Bedeutung dieser Bildung und der Attribute wird nicht verschwiegen. Die Gelegenheit ist ein günstiger Zeitmoment zu irgend einem erfreulichen Ausgange; daher die blühende Gestalt des werdenden Jünglings, und die freundliche Miene im Annähern. Er trägt die lockigen Haare über dem Gesichte vorwärts, um den Freundlichen im Annähern zu greifen; das Hinterhaupt ist geschoren; denn ist er vorüber, so ist das Haschen nach ihm vergeblich. Die Kugel deutet auf das immer Bewegliche, die Flügel an seinen Füßen auf seine Schnellheit im Vorüberziehen, indem er dem Auge weniger bemerklich, mehr an der Erde hinstreift, als sich hoch erhebt. Dunkler sind die Attribute, das Scheermesser und die Wage. In Hinsicht des ersteren sagt das Epigramm des Posidippus, weil die Gelegenheit schärfer, als der Stahl, sei. Zu Homer's [8]) Zeiten scheint es schon sprüchwörtlich gewesen zu sein: die Sache steht auf der Schärfe des Scheermessers, um anzudeuten, daß man eilfertig den Augenblick benutzen müsse. Die Wage scheint auf das aufmerksame Abwägen der Umstände hinzudeuten." Wer sieht nicht in dieser Darstellung, die ich darum ausgewählt habe, weil sie offenbar eine völlig eigene freie Schöpfung der Hellenischen Kunst ist, und daher auch das eigenthümliche Wesen derselben am klarsten zeigen muß, wogegen nicht auch alle anderen Hellenischen Gottheiten so entblößt sind von Ueberliefertem und Fremdartigem, wer sieht nicht hierin, daß Lysippos einen geistigen Begriff in

8) S. Il. X, 173.

Warum ich aber hier zu dieſen Bemerkungen abgeſchweift bin? Um ſchon jetzt folgende Anſicht klar zu machen: Wenn nach den angeführten Zeugniſſen die Platoniſche Philoſophie die höhere Einheit und das Idealprodukt aller früheren Helleniſchen Philoſophieen iſt, dieſe aber, wie gezeigt werden wird, gleichbedeutend ſind mit der früheren Weltgeſchichte: ſo muß auch der Helleniſche Volksgeiſt überhaupt, der in der Platoniſchen Philoſophie ſich verklärt hat, ſich darſtellen als die höhere Einheit aller früheren Volksgeiſter, deren Bewußtſein er, denke ich, eben darum in ſich wiedererzeugt hat, weil ſie ſeine Vorausſetzung und als Momente in ſeinem reichen Begriffe enthalten ſind in der Art etwa, wie in dem Jüngling das Leben des Kindes und des Knaben enthalten iſt. Die meiſten Philologen aber freilich haben die Neigung, dieſen hohen vollrüſtigen Geiſt außer Zuſammenhang mit der früheren Weltgeſchichte faſt wie die Schwerbewaffneten des Kadmos aus dem Boden hervorſpringen zu laſſen, ſo ſehr auch der Hellenen eigene Anſicht und Ueberlieferung die Ehre dieſer wunderbaren Geburt ablehnt. Jedoch keineswegs aus blos äußerlicher und ſpäterer Aufnahme läßt ſich die Verjüngung des Morgenlandes in Hellas erklären; denn jene Vor-Platoniſchen Philoſophieen ſind ganz offenbar nicht bloße Pfropfreiſer, ſondern zeigen ſich als urſprünglich verwachſen und gemiſcht in den Kern und Saft des Helleniſchen Fruchtbaumes.

Nachdem ich nun die ganze Sache nebſt der einfachen Deutung derſelben angegeben habe, ſo werde ich jetzt die Flucht ergreifen, nicht vor dem Beweiſe, aber vor einer

Fluth ſich aufdringender Nebenfragen und Einwendungen und Bedenken, die aus dem Widerſpruche herfließen, in den die Behauptung mit den herrſchenden Anſichten tritt, und werde nur die Sache ſelber im Auge behalten, die vielleicht auch am beſten durch ſich ſelber ſolche Fragen und Einwendungen beantworten wird. Denn wegen des Mißtrauens, dem die ganze Behauptung nothwendig begegnen muß, wäre es mir ſelbſt läſtig, noch länger in bloßem Reden zu verweilen, und deshalb eile ich, den Beweis ſogleich im Einzelnen darzulegen und die Ueberzeugung zu gewähren, daß ich nicht blos einen ſchönen Traum erzählt habe.

I.

Die Pythagoreer und die Schineſen.

Es iſt gewiß recht, daß ich zuerſt gerade den Theil der Entdeckung darlege, der am unglaublichſten erſcheint, deſſen Beweis aber eben am vollſtändigſten geführt werden kann und zugleich für die geſammte Wiſſenſchaft der Weltgeſchichte die höchſte Wichtigkeit hat, die Uebereinſtimmung des Pythagoriſchen und des Schineſiſchen Weſens. Die Pythagoriſche Philoſophie iſt nämlich die einzige unter den genannten, welche ſich nicht blos als Weltanſicht entwickelt, ſondern auch ſittlich verwirklicht hat als Pythagoriſches Leben, ſo daß nicht nur die eigenthümliche Erkenntniß, ſondern auch die eigenthümliche Sittlichkeit des Pythagoriſchen und des Schineſiſchen Geiſtes verglichen werden kann. Und wenn ſich nun ergäbe, daß auch der Schineſiſche Staat oder, wie er von

den Schineſen ſelbſt genannt wird, die Große Familie und der Pythagoriſche Bund dem Weſen nach Daſſelbige iſt: ſo würde dadurch nicht blos die Uebereinſtimmung auf das Vollſtändigſte erwieſen, ſondern auch zugleich unſere vorgefaßte Anſicht, daß Erkenntniß und Verwirklichung der Wahrheit der innerſte Antrieb und das höchſte Ziel des menſchlichen Geiſtes in der Weltgeſchichte ſei, hier auf das Klarſte beſtätigt. Denn dieſe beſtimmte Pythagoriſche Sittlichkeit iſt ganz augenſcheinlich mit dieſer beſtimmten Pythagoriſchen Erkenntniß in der innigſten Vereinigung wie Leib mit Seele hervorgegangen, und in dem gleichen Verhältniſſe müſſte auch die Große Familie ſich zu ihrer Erkenntniß darſtellen, als Verwirklichung ihrer Wahrheit. Dazu kommt die Merkwürdigkeit, daß die Schineſiſche Geiſtesbildung, weil ſie gleich bei ihrer Geburt den frommen Vorſatz gefaßt hat, ſtets Kind zu bleiben, und keine Fortbewegung, ſondern eine Kreisbewegung, wie die ſchaffende Natur, angenommen, und ſo von Anfang alle eigentliche Geſchichte von ſich ausgeſchloſſen hat, daß ſie dadurch in der That ſich der natürlichen Grundlage nach aus dem graueſten Alterthume bis in die Gegenwart erhalten, und als eine kindiſche Greiſin von wenigſtens viertauſend Jahren noch jetzt in demſelben Zauberkreiſe ſich umdrehend, nachdem ſie in ihn auch Kublai-Khan's Horden und die Mandſchu-Tatariſchen gebannt hat, wie unſterblich fortlebt. Ja, als ſollte durch die Vereinigung alles Unglaublichen auf Einen Punkt der geſunde Verſtand abſichtlich gekränkt werden, ſo ſtellt die Schineſiſche Geiſtesbildung ſich ſogar als die urſprünglichſte in der Weltgeſchichte dar; ſowie auch auf der an-

deren Seite Pythagoras unter den Hellenen für den ersten eigentlichen Philosophen gilt, so daß von ihm selbst der Name der Philosophie hergeleitet wird. [12]) Diese Ansicht baue ich nicht auf der Schinesen eigene Ueberlieferung, da alle jene alten Völker auf den in der Bildungsgeschichte nicht zu beneidenden Vorzug Anspruch machen, der erstgeborene Sohn zu sein; obwohl auch die Ueberlieferung immer Berücksichtigung verdiente bei einem Volke, das beständig mit rückwärts gewandtem Gesichte fortgeschritten ist, und die Bewahrung des von den Voreltern Ueberlieferten sowohl in der Erinnerung als im Leben stets für heiligste Pflicht geachtet hat; weßhalb auch Klaproth [13]) bei Aufführung der zwei und zwanzig Geschichtschreiber der Schinesen sagen konnte: „Kein Volk auf Erden hat einen ähnlichen Schatz historischer Hilfsmittel aufzuweisen"; gleichwohl baue ich die Ansicht nicht auf die Ueberlieferung der Schinesen, sonderen auf festeren Grund, auf die eigenthümliche Beschaffenheit ihrer Sprache und ihrer Verfassung, welche beide ganz unverkennbar das Gepräge der Ursprünglichkeit zeigen, so daß sie auch dann noch für erste Erzeugnisse des menschlichen Geistes ihrer eigenen Entstehung nach gelten müssen, wenn sie in Vergleich mit einem anderen Volke nicht die ersten der Zeit

---

12) S. Cic. Tuscul. V, 3. Diog. Laert. I, 12. De plac. philos. I, 3, 14. u. A.

13) Verzeichniß d. Chines. u. Mandschuischen Bücher u. Handschriften d. Königl. Bibliothek zu Berlin (Paris 1822. fol.) S. 49.

nach wären. Dies wird an der Verfassung weiter unten bei der Betrachtung derselben von selbst in die Augen springen, an der Sprache aber soll es gleich hier gezeigt werden, um so mehr, weil es uns auch nützlich sein wird, wenn wir dann zu den Untersuchungen über das Erkennen der Schinesen schon einige Bekanntschaft mit der eigenthümlichen Beschaffenheit ihrer Sprache mitbringen.

Um uns aber die Beschaffenheit der Schinesischen Sprache recht klar zu machen, müssen wir auf den Ursprung der Sprache überhaupt zurückgehen. Damit meine ich jedoch keine der gangbaren Ansichten, welche die Entstehung derselben nicht aus der Natur des Menschen, sondern mehr oder weniger aus äußerlicher Veranlassung zu erklären versuchen; meine Ansicht hier von dem Ursprunge der Sprache ist nichts weiter, als die Ansicht oder Betrachtung des Menschen selber nach seiner Sprachfähigkeit; was ich versuchen will in einem Bilde zu veranschaulichen.

Die Schöpferin der Rede ist offenbar die wunderreiche Psyche, die aus dem Himmel geborene, die einzige Unsterbliche, welche hier mit den irdischen Wesen lebt. Eingeschlossen in einer kunstvollen beweglichen Behausung, welche wir ihren Körper nennen, wohnt sie einsiedlerisch bei sich selbst, eine himmlische Verbannte. Wäre nun diese Einsiedlerin sprachlos, so lebte sie in ihrer Behausung zwar verborgen, aber nicht unthätig, da, wie Herakleitos gesagt hat, die Ruhe der Tod der Seele ist, sondern in der geheimen Werkstätte bildete sie aus ihrem dreifachen Ver-

mögen ſich eine innere Welt von Vorſtellungen, Gefühlen und Begehrungen. Aber wie würde ſie ſich bangen, die Verlobte des Eros, in dieſer Abgeſchiedenheit! Wie arm und unglücklich würde ſie ſich fühlen, die Reichthümer ihres Buſens nicht an den Tag bringen, nicht mittheilen und vererben zu können, ſondern in dem dunkelen Schachte vergraben zu laſſen! Darum gewährte ihr die göttliche Vorſehung mitleidsvoll, aus der Abgeſchiedenheit hervorzutreten in inniglichen Verkehr mit ihren Schweſtern. Aber wo findet ſie einen Ausgang aus der Behauſung, in welcher ſie eingeſchloſſen lebt? und wo einen Eingang und Zutritt in die Behauſungen der Schweſtern? Fünf Thüren hat ihr die göttliche Vorſehung in die Wohnung gebaut, die fünf Sinne, durch welche allein ſich ihr aller Verkehr mit der Außenwelt eröffnet. Denn hätte ſie in ihrer Wohnung dieſe fünf Thüren nicht, ſo wäre ſie abgeſchloſſen von der ganzen ſichtbaren Welt, völlig einſam bei ſich ſelbſt, und wüßte nicht einmal, daß es hier außer ihr noch andere Weſen und andere Dinge giebt. Dieſes erfährt ſie erſt durch das zurückſtoßende grobe Benehmen der Körper, welches ihr erſtes Befremden erregt, mittels des Taſtſinnes, Weiteres durch den Sinn des Geſchmacks und Geruchs, und wunderſam klingt Leben und Seelenhaftigkeit der Dinge durch die offenen Kammern des Gehörs zu ihr herein, und neugierig blickt ſie durch die Augen wie durch zwei Fenſter ihrer Wohnung hinaus, zu erfahren, wie doch das alles ausſehe. Alſo ſtehet auf einmal die geſammte Außenwelt mit aller Pracht und Herrlichkeit vor ihr. Und die Pſyche, wie eine großmächtige Fee, durch wunderbaren

Zauber verſetzt ſie dieſe unermeßliche Welt in ihren Palaſt herein, indem ſie dieſelbe in ein Panorama von inneren Vorſtellungen verwandelt. Dazu führt ſie herein den ganzen Platoniſchen Himmel der überſinnlichen Begriffe und Ideen, die ſie hervorruft aus der Erinnerung ihres ſeeligen Lebens, ſagt Platon, d. h. aus der Fülle ihres eigenen göttlichen Weſens. Endlich, um den ganzen Reichthum der inneren Welt der Pſyche erſchöpfend anzuzeigen, ſo thut ſich in ihr auf die eigene Geſchichte ihrer Freuden und Leiden und Begehrungen, die unendliche Fluth der eigenen Gefühle drängt ſich aus der dunkelen Tiefe der Seele herauf an den Tag des Bewußtſeins in das Gebiet der Vorſtellungen und ſomit in das Gebiet der ſprachlichen Mittheilung. Aber auf welchem Wege wird nun die Pſyche dieſen unermeßlichen Reichthum des Bewußtſeins, den ſie alſo aus der ſinnlichen und überſinnlichen und aus der eigenen Gefühlswelt bei ſich verſammelt, den geliebten Schweſtern mittheilen können? Durch die fünf Thüren ihrer Wohnung, welche ihr überhaupt allen Verkehr nach außen aufſchließen, eröffnen ſich auch die Zugänge für die gegenſeitige Mittheilung. Doch die unglückliche Pſyche vermag nicht ſelber einzukehren in die ſchweſterliche Behauſung; ein hartes Geſchick hält ſie feſtgebannt in der eigenen, bis die Gewalt des Todes ihr den Kerker zertrümmert und die Gefangene befreit. Ach, wie ſchmachtet ſie oft ob dieſes Zwanges! Welche unnennbare Luſt wäre es ihr oft, ſich Seele in Seele ergießen zu können! Aber wohl ihr dennoch, daß ſie durch treue Boten die Geheimniſſe und Angelegenheiten ihres inneren Lebens den theuren Schweſterſeelen offenbaren

kann. Dieſe Boten ſind entweder Figuren, oder Laute, Beides Träger ihrer Vorſtellungen; von denen die erſteren mittels des Lichtes durch das Geſicht den Eingang finden und eine Abbildung des Mitzutheilenden, eine Malerei der Gedanken vorzeigen, wogegen die letzteren auf der Luft-Poſt durch das Gehör die Meldung in Lautziffern überbringen. Solche Geſichtsboten ſind die Schineſiſchen Figuren urſprünglich, z. B. die Figur eines Baumes, die eines Hauſes, die eines Menſchen, und ganze Gruppen ſolcher Figuren in eine geſchloſſene Geſellſchaft geiſtiger Vorſtellungen oder in einen Satz vereinigt; dagegen Gehörsboten nenne ich die bekannten Klänge, wie Baum, Haus, Menſch, und ganze Schaaren ſolcher Muſiker zu einem Concert der Gedanken verbunden. Denn von den fünf Sinnen zeigen ſich für die gegenſeitige Mittheilung nur dieſe zwei geeignet. Die beiden niederen Sinne des Geſchmacks und des Geruchs ſind, weil ſie faſt ohne alle Theorie, nur ſelbſtſüchtige gemeine Praktiker, für ſolchen geiſtigen Verkehr völlig untauglich; und auch der Taſtſinn mit ſeiner unbeſcheidenen Zudringlichkeit vermag nur dann zum Dollmetſcher innerer Geſinnung zu werden, wann die mit einander Verkehrenden ſich unmittelbar ſinnlich berühren. Dann freilich ſagt oft ein Händedruck mehr, als Klang der Worte. Aber auch von den beiden großen Straßen der Mittheilung, welche durch das Licht und durch die Luft gebahnt ſind, iſt die erſtere nur bei Tage, in der Nacht aber ohne beſondere Beleuchtung nicht wegſam, während die letztere, weil ſie zugleich das athmende Leben ſelbſt trägt, ohne Unterbrechung offen ſteht. Denn wir Menſchen ſind eine Art Fiſche in der Flüſſigkeit der

Luft, ſo daß das Element der klingenden luftigen Rede zu gleicher Zeit das Element unſeres Lebens iſt, und uns daher erſt mit dieſem entſchwindet.

So gehen aus der Natur des Menſchen durch die zwei Doppelthüren des Geſichts und des Gehörs zwei ganz verſchiedene Sprachen hervor, von denen die eine die geiſtigen Vorſtellungen ſichtbar in das Nebeneinander des ruhigen Raumes verlegt, die andere ſie hörbar in das Nacheinander der fließenden Zeit verſetzt. Doch jede der beiden Sprachen ſpringt aus ihrem Element in das der anderen, aus ihrem Sinn in den der anderen über, aus der Zeit, der Luft und dem Gehör in den Raum, das Licht und Geſicht, und umgekehrt. Wir betrachten dieſe Metamorphoſe zuerſt an der Lautſprache. Aus dem verborgenen Innern tritt der ſtumme Gedanke hervor in die Pforte des Mundes, und plötzlich bekleidet mit einem ätheriſchen Körper, begiebt er ſich, ein beflügelter Bote des Geiſtes, hinaus in das Gebiet der Sinnlichkeit, in die ſinnliche Wahrnehmung der Hörer. Es ſind Lautkörper, in denen hier die geiſtigen Vorſtellungen in die ſinnliche Erſcheinung und Wahrnehmung treten, dieſe vielen Tauſende verſchiedener Klänge, welche wir Wörter nennen. Und dieſe Klangweſen mit Fleiſch und Knochen, oder Vocalen und Conſonanten, bewegen ſich nach innen, wie nach außen. Nämlich einerſeits vermögen ſie durch ihr vocaliſches Element eine mannichfaltige Stimmung nach Höhe und Tiefe in ſich aufzunehmen, und ſind dadurch nicht blos des Accentes, ſondern ſelbſt des Geſanges fähig; anderſeits bewegen ſie ſich durch die Zeit und be-

sitzen dadurch die Fähigkeit, von der Metrik angestellt, den anmuthigen Tanz des Rhythmus zu eröffnen. Aber diese Klangwesen, indem sie blos singen und tanzen, sind doch nur leere, gedankenlose Wesen; in dem Lautkörper die eigentliche Seele, das ist die Bedeutung. Jener wird durch die Stimme erzeugt, diese aus dem Geiste; weßhalb auch Richter gesagt hat: das Wort ist nicht der Vater, sondern nur der Pathe des Gedankens. Darum ist die Grammatik ohne Forschung und Einsicht in das innere Denken des Geistes nur eine Anatomie der Sprache. Die Sprache ist die Offenbarung des Geistes; durch sie wird das innere stumme Leben desselben laut und kund. Indessen alles geistige Leben würde so verklingen und verhallen in den Lüften, hätte nicht der Mensch sich die bewundernswürdige Macht zugeeignet, dasselbe zu bannen durch einige und zwanzig zauberische Zeichen, durch die Buchstaben, mittels welcher die Gedanken aus den ätherischen Körpern und aus dem Gebiete der Zeit wie durch eine allgemeine Metempsychose in sichtbare Gestalten und in das Gebiet des Raumes übergehen. Schwerlich wird Jemand in dem ganzen Umkreise der Geschichte eine wichtigere Erfindung aufweisen können, als die der unscheinbaren Buchstaben. Die Buchstaben sind es, welche das weit zerstreuete Leben der Menschheit, wie es über Tausende von Jahren, über Tausende von Meilen sich hinbreitet, engest zusammenziehen, welche die Trennung durch Zeit und Raum vernichten, und ein geistiges Zusammenleben der ganzen Menschheit möglich machen; sie sind es, welche die Ringe zusammenhalten in der langen langen Kette der Entwickelung, indem mittels ihrer immer

die kommenden Geschlechter zu Universal-Erben aller geistigen Schätze der Vorwelt eingesetzt werden. Aber das tönende lebendige Wort ist durch die Umwandelung in die sichtbare und stumme Gestalt gleichsam zur ewigen Mumie erkaltet. Der Mensch vermag auch dieser Mumie das warme Leben wieder einzuhauchen, nämlich durch die Musik des Lesens, wobei wir die Buchstaben, die Noten der Rede, auf dem Fortepiano des Mundes erklingen machen. Dies ist die eine Sprache, die herrschende der Menschheit, welche ursprünglich hervorgegangen in dem Elemente der Luft für den Sinn des Gehörs, dann sich übersetzt in das Element des Lichtes für den Sinn des Gesichtes, und daraus wieder in ihr erstes Element zurückspringt. Nun giebt es aber auch eine Sprache, in welcher die Vorstellungen aus dem Geiste gleich unmittelbar in das Element des Lichtes heraustreten und für den Sinn des Gesichtes sich verkörpern. Eine solche Sprache ist die Schinesische, welche man unter dem Namen der Schinesischen Schrift-Charaktere kennt; diese will ich jetzt versuchen näher zu beschreiben.

Diese Sprache besteht gegenwärtig, nach den vollkommensten Wörterbüchern derselben, [14]) aus dreißig- bis vierzigtausend theils einfachen, theils mehr oder weniger

14) Abel-Remûsat sagt in seiner Grammaire chinoise (Paris 1822. 8°.) Prolég. p. 4. les dictionnaires classiques en expliquent 30 on 40 mille; mais il y en a beaucoup de synonymes, et les deux tiers environ sont à peine usités.

zuſammengeſetzten Figuren, durch welche unmittelbar die Vorſtellungen des menſchlichen Geiſtes bezeichnet werden, nicht mittelbar, wie durch unſere Buchſtabenſchrift, in welcher z. B. das Buchſtabenſyſtem B a u m zunächſt den Klang B a u m, und erſt dieſer die Vorſtellung des Baumes bezeichnet, ſondern im Schineſiſchen bedeutet die Figur geradezu die Vorſtellung. Einzelne Einwanderer aus dieſer Gattung Sprache in die unſrige ſind die Figuren, durch welche wir in unſerem Kalender die Vorſtellungen der Sonne und der Planeten, der Sternbilder des Thierkreiſes, u. ſ. w. bezeichnen, oder die Figuren eines Kreuzes, eines Ankers und eines Herzens, wenn wir durch ſie die Ideen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe darſtellen, u. dgl. m. Die Schineſiſchen Figuren oder Charaktere ſind jetzt bloße Zeichen, d. h. ſie haben in ihrer Geſtalt keine Aehnlichkeit mit dem Vorgeſtellten ſelbſt; wir erſehen aber ſowohl aus dem einſtimmigen Zeugniſſe der Schineſiſchen Gelehrten, als auch aus den älteſten Schineſiſchen Sprachdenkmälern ſelbſt, die ſich erhalten haben, daß ſie urſprünglich nicht Zeichen, ſondern Abbildungen der Vorſtellungen geweſen, und erſt ſpäter allmählich durch Abkürzung, Verſchönerung für das Auge und Verähnlichung unter einander,[15]) zu bloßen

15) S. Cibot in den Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages, etc. des Chinois, par les missionnaires de Pekin (Paris 1771 — 91. XV voll. 4°. dazu 1814 vol. XVI. 4°.) T. IX. p. 321 u. 330. und Amiot ebend. T. I. p, 285.

Zeichen geworden ſind, von denen manche auch in ihrer jetzigen Geſtalt noch die urſprüngliche Nachahmung des Vorgeſtellten durchblicken laſſen. Abel-Remüſat [16]) ſagt: „Die älteſten Schineſiſchen Charaktere waren grobe Zeichnungen ſinnlicher Gegenſtände.“ Und Eibot [17]) meldet uns aus Schina: Wenn man die älteſten Schineſiſchen Schriftwerke betrachte, ſo erblicke man da eine bedeutende Anzahl von Charakteren, in denen ſich ſehr gut die Geſtalten von Menſchen, Thieren, Gefäßen, u. ſ. w. erkennen laſſen. Er ſelbſt habe eine alte Ausgabe des heiligen Volksbuches Yi-king vor ſich, welche aus ſolchen Figuren beſtehe, ſo daß ein Vogel darin bezeichnet ſei durch das Bild eines Vogels, ein Gefäß durch das eines Gefäßes, u. ſ. f. Die an ſich geſtaltloſen geiſtigen Dinge und Begriffe habe man metaphoriſch und ſymboliſch dargeſtellt, vornehmlich durch ſolche ſinnliche Gegenſtände, die mit dem Begriffe eine Aehnlichkeit oder Verwandtſchaft haben, z. B. Zuneigung oder Liebe durch das Bild des Herzens. Doch der Leſer mag ſich hievon durch eigene Anſchauung überzeugen aus einigen Proben dieſer alten Schrift, welche uns Abel-Remüſat [18]) mittheilt, beifügend die Zeichen, zu denen ſie in der neueren Schrift, das Abbildliche verdunkelnd, ſich umgewandelt haben. Unter den hinten unter **Nro. I.** geſtellten Figuren bedeutet

16) a. a. O. Prolég. p. 1. Vgl. Amiot a. a. O. T. I. p. 313. note h.

17) a. a. O. T. IX. p. 297. Vgl. p. 296.

18) a. a. O. Prolég. p. 1 u. 2.

No. 1. die Sonne, No. 2. den Mond; beide Abbildungen ſind ganz ſo, wie in unſerem Kalender; No. 3. bedeutet Berg oder Gebirge, No. 4. Baum, No. 5. Hund, No. 6. Fiſch. Auch einige zuſammengeſetzte alte Charaktere zeigt uns Abel-Remüſat: No. 7. Sonne und Mond, d. h. Licht; No. 8. Berg und darauf die abgekürzte Figur eines Menſchen, d. h. Einſiedler; No. 9. Mund und Vogel, d. h. Geſang; No. 10. weibliche Perſon und eine Hand mit einem Beſen, d. h. Hausfrau; No. 11. Thor und Ohr, d. h. hören; No. 12. Waſſer und Auge, d. h. Thränen. Noch viel deutlicher erkennt man das Abbildliche in den alten Charakteren, die uns der gelehrte Pater Amiot [19]) mittheilt, als: No. 13. Auge, No. 14. Fiſch, No. 15. Weingefäß, No. 16. Nagel, No. 17. Dolch, No. 18. Viereck oder viereckig, No. 19. rund, No. 20. Vogelbauer, No. 21. Lamm, No. 22. Schwein, No. 23. Ochſe, No. 24. Pferd, No. 25. Löwe; an dieſen fünf Thieren laſſen ſich deutlich Beine, Kopf und Schwanz unterſcheiden; No. 26. Hügel, No. 27. Gebirge, No. 28. Gebirgskette, [20]) No. 29. Waſſer, No. 30. großes Gewäſſer, No. 31. und No. 32. Regen, genau: Waſſer in Tropfen herab fallend; No. 33. Haus, No. 34. Haus mit mehren Stockwerken, No. 35. Bogen zum Schießen, No.

19) Mém. d. Miss. T. I. hinten auf der III. IV. und V. Tafel.

20) Vgl. Cibot Mém. d. Miss. T. IX. p. 306.

36. mit dem Bogen schießen; u. s. f. Die Figur des Menschen in der alten Schrift, sagt Cibot,[21]) bedeutet, gebückt, einen Flehenden; hingestreckt, einen Leichnam; in Gestalt eines Sitzenden, Ruhe; und zwei Menschen hinter einander gestellt, bezeichnet folgen, metaphorisch gehorchen; einer gegen den andern geneigt: sich begrüßen; einer von dem andern abgewandt: von einander scheiden. Selbst noch an vielen der jetzigen Charaktere läßt sich theils aus ihrer Gestalt an sich, theils aus der Art ihrer Veränderung und Zusammensetzung, um verwandte Begriffe auszudrücken, klar erkennen, daß sie ursprünglich Abbildungen gewesen sind. Dies werden einige der nachfolgenden Charaktere vor Augen stellen, die anderen überhaupt einen tieferen Blick in die innere Beschaffenheit dieser Sprache gewähren. Der Charakter Baum, Nro. 4. in der Einschließung, ist schon an sich eine noch nicht völlig verdunkelte Abbildung; ohne die Spitze, wie No. 37., erhält er die Bedeutung eines Baumstammes, der seiner Krone beraubt ist;[22]) wenn man durch einen Strich in ihm unterhalb auf das Unten des Baumes hindeutet, wie No. 38., so bezeichnet diese Figur die Wurzel, sowohl im natürlichen als metaphorischen Sinne; ein Strich oberhalb, wie No. 39., gibt ihm die Bedeutung Ast, Ausbreitung, Entwickelung; die Figur des Baumes verdoppelt, No. 40., erweitert die Vorstellung des-

21) a. a. O, p. 305 u. 306.

22) Vgl. Cibot a. a. O. p. 306.

ſelben zu der eines Gehölzes oder Wäldchens; verdreifacht, No. 41., zu der eines großen Waldes oder Forſtes.[23]) Der Charakter No. 42., beſtehend aus Einſchließung und aus Menſch, bedeutet ſowohl die Einſchließung eines Menſchen oder das Gefängniß, als auch einen eingeſchloſſenen Menſchen oder Gefangenen. Der Charakter No. 43., zuſammengeſetzt aus klein oberhalb und aus groß unterhalb, bezeichnet etwas das oben klein oder dünn und unten groß oder dick iſt, insbeſondere einen Thurm; derſelbe umgekehrt, No. 44., bezeichnet etwas das oben ſtark und unten dünn iſt. Der Charakter Feld oder Acker ſcheint auch noch eine Abbildung zu ſein aus jener Zeit, wo die Schineſiſchen Ländereien, wie man erzählt,[24]) in lauter Vierecke getheilt waren; verbindet man ihn mit dem Charakter Menſch, wie No. 45., ſo entſteht unſer Landmann, oder ackern; zuſammen mit dem Charakter Waſſer, wie No. 46., bedeutet er Ueberſchwemmung. Die Zuſammenſetzung von Pinſel und Rede, No. 47., bedeutet mit dem Pinſel geſchriebene Rede oder ein Schineſiſches Buch. Der Charakter Mund verbunden mit Hund, No. 48., bedeutet bellen; verbunden mit Ochſe, No. 49., bedeutet er das Brüllen eines Ochſen; verbunden mit groß, No. 60., bedeutet er Lärm. Derſelbe zuſammengeſetzt mit Pfeil, No. 51., bezeichnet wiſſen oder die Klugheit, welche ſo mit Geſchoſſen

23) S. Amiot a. a. O. T. I. p. 284.

24) S. Mém. d. Miss. T. IX. p. 370. n. 26.

des Mundes verglichen wird, ordentlich in Pindariſcher Anſchauung.[25]) Auch unſer Voß ſagt in einem Sinngedichte: „Dein Witz ſchärft Pfeile nadelſpitz.“ Man fügt noch den Charakter Sonne hinzu, No. 52., und es entſteht die Bedeutung hohe Einſicht oder erleuchteter Verſtand;[26]) ſo daß hier beinahe der ganze Phöbos Apollon beiſammen iſt. Die Zuſammenſtellung einer Linie, welche Eins, auch erſter bedeutet, mit der in No. 50. enthaltenen Figur groß, auch höchſter, auch anfangen, No. 53., bedeutet Thian, die Schineſiſche Gottheit.[27]) Der Charakter Herz und Seele, ſowohl empfindende als denkende, verbunden mit dem Charakter Mitte oder mitten, No. 54., bedeutet einen Freund, oder aufrichtig, gleichſam: aus dem Innerſten des Herzens; derſelbe verbunden mit Gegenwart oder gegenwärtig, No. 55., bezeichnet über etwas nachdenken;[28]) verbunden mit Sklave oder Unterjochung, No. 56., bezeichnet er den Zorn;[29]) verbunden mit der Figur verſchwinden, die auch als reine Negazion gebraucht wird, No. 57., bezeichnet er

25) Vgl. Pind. Olymp. II, 91. sq. I, 112. IX, 5. sq. XIII, 89. sq. Nem. VI, 27. sq. ed. Boeckh.

26) Abel-Remúſat überſetzt dieſe Figur im Tchhoung-young (Paris 1818. 4°.) p. 143. durch prudence éclairée.

27) Vgl. unten Anm. 90.

28) S. das Beiſpiel in Abel-Remúſat's Gramm. chin. p. 60, §. 141.

29) Vgl. unten Anm. 307.

vergeſſen. Wenn man den Charakter Kind verdoppelt, No. 58., ſo entſteht, wie in unſerem Kalender, die Bedeutung Zwillinge. Aber wenn zwei Weiber zuſammen kommen, wie No. 59., ſo entſteht Zank und Streit. Die Verbindung der Vorſtellungen Waſſer und Haupt bedeutet, wie im Lateiniſchen,[30]) Quelle; Meſſung und Rede verbunden, bedeutet Vers oder Gedicht; Meſſung und Sonne bedeutet die Zeit; Baum und Meſſer bedeutet: an einem Baume die überflüſſigen Zweige und Auswüchſe abſchneiden, metaphoriſch: Jemanden beſſern;[31]) Thränen und Herz oder Seele verbunden, bezeichnet Traurigkeit;[32]) Freude und Mund: Lachen;[33]) Schmerzensruf u. Leiche: zu Grabe beſtatten;[34]) Rede u. lecken oder belecken bedeutet ſchmeicheln.[35])

Indeſſen würde man ſich doch auch wieder eine zu günſtige Vorſtellung von der Beſchaffenheit der Schineſiſchen Charaktere bilden, wenn man glauben wollte, daß ſie alle ſo maleriſch und ſinnvoll ſeien, wie die angeführten; ſondern abgeſehen davon, daß die Entſtehung der Form

---

30) z. B. Liv. I, 51. caput aquae Ferentinae. Vgl. Herzog zu Caes. B. G. IV, 10.

31) S. Eibot a. a. O. T. IX. p. 303.

32) S. Eibot a. a. O. p. 399.

33) S. Amiot a. a. O. T. I. p. 284.

34) S. Eibot a. a. O. p. 312.

35) S. Eibot a. a. O. p. 303.

und der Bedeutung vieler jetzt dunkel ist, so gibt es auch eine zahlreiche Klasse, Hing-sching oder Tonbilder genannt, [36]) die selbst ihrem klaren Ursprunge nach nur zur Hälfte sinndarstellend, zur Hälfte bloße Lautzeichen sind, fast wie unsere Schrift. Diese Tonbilder bestehen nämlich aus zwei Theilen; der eine stellt eine Gattung dar, z. B. Bäume, Fische, Vögel, u. s. w. und der andere, von welchem hiebei gar nicht die Bedeutung, sondern nur der Laut in Betracht kommt, durch welchen er in der Lautsprache ausgedrückt wird, bezeichnet den Namen der besonderen Art der Bäume oder Fische oder Vögel. So ist der Charakter No. 60., zusammengesetzt aus der Gattungsbezeichnung Baum und aus der Figur No. 61., welche in der Lautsprache durch den Laut Pe ausgedrückt wird, und bedeutet den Baum Pe, d. i. die Cypresse. Die Bedeutung weiß der Figur No. 61. kommt hiebei gar nicht in Betracht. Diese Charaktere setzen, wie unsere Schrift, bereits die Lautsprache voraus, und bilden schon einiger Maaßen einen Uebergang zur Buchstabenschrift.

Wie kann nun aber aus solchen Figuren ein systematisches Wörterbuch entstehen? wird Mancher fragen. Nach Art unserer etymologischen Wörterbücher. Nämlich durch die ganze unübersehbare Schaar dieser Figuren herrschen

36) S. Abel-Remúsat Gramm. chin. Prolég. p. 3. 4. Vgl. p. 9.

214 ſogenannte Schlüſſel[37]) oder Beſtandtheile, welche ſich mit den Wurzeln unſerer Wörter vergleichen laſſen, und vereinigen ſie in eben ſo viele Geſellſchaften, ſo daß die Mitglieder einer jeden Geſellſchaft einen der Schlüſſel als gemeinſchaftliches Kennzeichen oder Beſtandtheil enthalten. Die Schlüſſel an ſich ſind faſt alleſammt ebenfalls Charaktere und als ſolche auch für ſich allein in Gebrauch; z. B. die Figuren No 1. bis No. 6. ſind zugleich Schlüſſel. Sie werden geordnet nach der Anzahl der Pinſelſtriche, aus denen man ſie bildet, und ſind gleichſam das Alphabet in den Schineſiſchen Wörterbüchern; dort ſtehen ſie an der Spitze der 214 Geſellſchaften, und dann folgen unter jedem die mit ihm zuſammengeſetzten Figuren, wieder nach der Anzahl der Pinſelſtriche. Will ich daher z. B. den Charakter No. 62. aufſuchen, ſo zeigt mir der Schlüſſel, der die linke Seite deſſelben einnimmt, No. 63., die Geſellſchaft an, zu welcher jener gehört; ich ſchlage alſo im Wörterbuche dieſen Schlüſſel auf, welcher der 157ſte iſt, und finde unter ihm den Charakter in der leicht zu überſehenden Reihe derjenigen Figuren, welche außer dem Schlüſſel noch ſechs Pinſelſtriche zählen. Der Schlüſſel für ſich bedeutet den Fuß, auch gehen, der übrige Theil Jeglicher, das Ganze

37) S. Abel-Remúſat a. a. O. p. 9. suiv. Es gibt auch Wörterbücher, in denen die Charaktere nach den Lauten zuſammengeſtellt ſind, durch welche ſie in der Lautſprache ausgedrückt werden ſo daß die gleichklingenden immer eine Geſellſchaft bilden; dieſe ſind aber nur für Eingeborene brauchbar.

den Weg, metaphoriſch die Art und Weiſe. Durch Uebung erlangt man auch in dieſem Geſchäft eine unglaubliche Fertigkeit.

Wie die Schineſen von der ſichtbaren Darſtellung einzelner Vorſtellungen zur Verbindung derſelben zu einem Satze fortſchreiten und gleichſam die Malerei eines ganzen Gedankens unternehmen, dieſe Betrachtung würde hier zu weit abführen; doch von ſelbſt leuchtet ein, daß die Schineſiſche Satzbildung in Vergleich mit den anderen Sprachen ſehr einfach bleiben mußte und ihre ſchönſte Blüthe nur im kurzen inhaltreichen Ausdrucke von Sentenzen gewinnen konnte. Hierin iſt die Schineſiſche Sprache wirklich unübertrefflich; denn viele Charaktere ſind, wie man aus den mitgetheilten erſieht, ſchon an ſich entwickelte Begriffe nnd gleichſam ganze Sätze. Aber das iſt noch anzuzeigen, wie die ſtummen Figuren in die Metamorphoſe einer tönenden Rede eingehen. Nämlich die geſammten Schineſiſchen Charaktere werden ausgedrückt durch 450 einſylbige Klänge, wie Ma, Pa, Ti, Lo, Hing, King, Schu, u. ſ. w., welche jedoch mit viererlei Betonung ausgeſprochen und dadurch nach Abel-Remüſat [38]) bis auf 1203 vermehrt werden; aber dieſe 1203 einſylbigen Klänge machen die ganze Schineſiſche Lautſprache aus, welche demnach in dem auffallendſten Mißverhältniſſe zur Figurenſprache ſteht, ſo daß die meiſten Klänge dreißig bis vierzig verſchiedene Charaktere oder Vorſtellungen be-

38) a. a. O. p. 23. suiv.

deuten. Indeſſen hat die neuere oder Mandarinenſprache ſich außerordentlich bereichert durch Zuſammenſetzungen aus den einſylbigen Klängen; wodurch aber freilich auch wieder die neuere Figurenſprache die ſchöne ausdrucksvolle Kürze verlieren mußte, welche die Schineſen an ihren alten klaſſiſchen Werken bewundern, da jedes aus zwei oder drei Sylben zuſammengeſetzte Wort auch zu ſeiner ſichtbaren Darſtellung ſogleich zwei oder drei Figuren bedarf. Bei dieſer Metamorphoſe der Figuren in die Laute iſt jedoch nicht zu überſehen, daß ſie das Weſen beider gar nicht berührt; denn an ſich ſelbſt haben die Figuren, abgerechnet die wenigen Eigennamen und die oben angeführten Tonbilder, welche aber auch nur zur Hälfte Tonzeichen ſind, gar keine Beziehung auf die Lautſprache, ſondern ſind eine völlig geſonderte und unabhängige Darſtellung und Entwickelung der Gedanken.

Aber denken wir jetzt an die Rückkehr von der weiten Abſchweifung, auf welcher wir auch in der Beſchaffenheit der Schineſiſchen Sprache einen Beweis für die Urbildung dieſes Volkes zu finden hofften, und betrachten wir das Ergebniß: ſo offenbart die Schineſiſche Sprache eine Unmittelbarkeit und Einfachheit des Weſens, wie keine andere auf Erden. Denn das erkennt Jeder, daß in den anderen Sprachen die Wörter, weil ſie bloße Zeichen ſind, urſprünglich für ſich allein die daran geknüpfte Vorſtellung nicht erwecken, ſondern eine Uebereinkunft oder frühere Verſtändigung, d. h. eine frühere Sprache, vorausſetzen, wäre dieſe auch nur ein Hinzeigen auf den mit

dem Laute gemeinten Gegenſtand. Denn wie könnte z. B. der Laut Baum durch ſich ſelbſt oder urſprünglich, ohne ſonſtige Verſtändigung, in dem Andern die Vorſtellung des Gegenſtandes hervorrufen, die er bedeutet? Dagegen iſt die Schineſiſche Abbildung der Vorſtellungen ohne Vorausſetzung von Anfang durch ſich ſelbſt unmittelbar verſtändlich. Zugleich iſt dieſe Sprache der unmittelbarſte und treuſte Ausdruck des Innern. Denn in ihr ſtellte der älteſte Schineſe ſeine Vorſtellung ſelber, die Geſtalt, welche vor ſeinem geiſtigen Anſchauen ſchwebte, dem Andern in einem Umriſſe heraus. Dagegen in den anderen Sprachen geſchieht der Betrug, daß der Menſch ſtatt der Geſtalt oder Vorſtellung, welche ihm innen vor dem Geiſte ſchwebt, ſobald er ſie hingeben will, plötzlich etwas ganz Anderes aus ſich hervortreten läßt und für das Kind der Pſyche einen Laut des Mundes wie einen Wechſelbalg unterſchiebt. Indeſſen dieſe Beſchaffenheit der Schineſiſchen Figurenſprache wird uns nicht berechtigen, ſie überhaupt für eine frühere Sprache, als die Lautſprachen, zu betrachten, da wir ſehen, daß der Menſch überall, ſelbſt ſchon in dem roheſten Zuſtande, ſich der lauten Rede bemächtigt faſt ſo unmittelbar, wie der Vogel des Geſanges. Aber das wird ſchwerlich einen Widerſpruch finden, daß ſie als Schriftſprache ein höheres Alter verräth, als die Buchſtabenſchrift der anderen Völker, weil die letztere eine erſt aus feinerem Aufmerken hervorgehende Analyſe der vielen und mannichfaltigen Klänge in ihre Elemente, überhaupt eine entwickeltere Beobachtungs- und Erfindungsgabe vorausſetzt, als wir den erſten Menſchen zuſchreiben können. Dazu kommt, daß auch

die Lautsprache der Schineſen ſich als die urſprünglichſte darſtellt, man mag nun die Laute an ſich oder deren Zuſammenſtellung zur Rede betrachten. Wie auffallend gering iſt hier noch die Ausbildung der Geſchicklichkeit des Mundes!.[39] Denn die Schineſen haben zwar freilich ſchon vielfache Verſchmelzungen oder Diphthonge und Triphthonge der leicht vereinbaren Vocale, als ai, io, iao, u. a., aber faſt noch gar keine der ſpröden Conſonanten, auch nicht ſolche, wie bl, ſp, ſt, kn, ſchn, u. dgl.; ja dieſe Kinder in der Familie der Weltgeſchichte vermögen noch nicht das R auszuſprechen. Und die Wörter, welche ſie bilden, ſind alleſammt noch einſylbige Klänge, wie ſie dem Anfange natürlich ſcheinen. Auch die Verbindung derſelben zur Rede iſt noch eine bloße Nacheinanderſtellung ohne Beugung, faſt wie bei unſeren Kindern, wann ſie zu reden anfangen. Demnach iſt die Schineſiſche Geiſtesbildung eine Urbildung, wie keine andere in der Weltgeſchichte, und daraus ergeht die Auffoderung, gerade dieſe und die Pythagoriſche vor den übrigen zum Gegenſtande der Betrachtung und Vergleichung zu machen.

Die Quellen aber, aus denen bei dieſer Betrachtung vornehmlich geſchöpft wird, ſind nicht die Berichte über Reiſen nach der Vorſtadt von Canton oder auch in das Innere Schina's nach Peking. Auf ſolchen Reiſen, ſo hohen Werth ſie auch ſonſt haben, wird der Europäer

39) S. Abel-Remúſat a. a. O. p. 24. u. p. 27. suiv.

über das Weſen der Schineſiſchen Welt ungefähr eben ſo viel ergründen, wie der Hinter-Aſiate durch eine Reiſe nach Cadix oder auch mitten durch Deutſchland über das Weſen der Chriſtlichen Welt ergründen würde, oder ungefähr eben ſo viel, wie ein botaniſcher Ausflug über das innere Leben der Pflanzenwelt ergeben kann.[40]) Der Weg in das Innere Schina's geht eigentlich nicht nach Peking, ſondern in die Schineſiſche Litteratur, wenn die Litteratur, mit Einſchluß der Geſetzgebung, auch hier, wie anderwärts, am unmittelbarſten und klarſten die wirkende theoretiſche und praktiſche Vernunft des Volkes offenbart. Die Schineſiſche Litteratur aber iſt uns zuerſt und am weiteſten aufgeſchloſſen worden von den gelehrten katholiſchen Geiſtlichen, beſonders aus dem Orden der Jeſuiten, welche nach der Entdeckung Hinter-Aſiens als Glaubensboten in jenes Land gegangen ſind; von dieſen haben viele nicht nur mit großem Eifer ſich auf die Erforſchung der Schi-

40) Sehr verſtändig redet hierüber der gelehrte Pater Amiot ſelbſt, Mém. d. Miss. T. XI. p. 543. Ce n'est pas en séjournant quelques mois, ou même quelques années dans un pays dont on ignore la langue, où l'on n'a des rapports, ni avec les personnes en place, ni avec celles du second ordre, ni avec les Savans, ni en un mot, avec aucun de ceux qui sont en etat de donner des lumieres, qu'on peut se mettre au fait du Genie, des Moeurs, de la Religion, des Usages, des Loix et du Gouvernement d'une nation. Une nation n'est pas aussi aisée à connoître et à definir que le sont une plante, un quadrupède et un oiseau.

nesischen Litteratur und Geschichte gewandt, sondern auch durch zwanzig- und dreißig-, ja vierzigjährigen Aufenthalt in Peking selbst und, was wichtiger ist, durch ein nicht blos äußerlich beobachtendes, sondern aufrichtig eingehendes Zusammenleben mit den Gebildetsten des Volkes, einige selbst durch Verwaltung ansehnlicher Aemter, sich mit der eigenthümlichen Denkweise und Sittlichkeit der Schinesen vertraut gemacht.[41]) Da nun auf diese Männer hier hauptsächlich gebaut wird, deren Mittheilungen aber von Manchen verdächtigt worden sind, nicht aus besserer Kenntniß der Dinge, sondern weil sie ihnen nicht die in solcher Stellung und Abgeschiedenheit doch so natürliche Erhebung über das Europäische Parteien-Wesen zutrauen wollten: so scheint es nöthig, in der Sache diejenigen als Zeugen zu vernehmen, welche allein gründlich über dieselbe unterrichtet sein können, indem sie einen Maaßstab zur Beurtheilung besitzen in der eigenen Bekanntschaft mit den Urquellen. Klaproth[42]) versichert, daß die Jesuiten „unverdienter Weise in dem Geruch stehen, als hätten sie viel von diesem Lande gefabelt." Und Abel-Remüsat[43]) sagt: „Ohne Zweifel haben alle Missionäre mit gleicher Wahrheitsliebe geschrieben, aber nicht alle mit gleicher Einsicht und Genauigkeit." Ja,

---

41) Vgl. Amiot in den Mém. d. Miss. T. XI. p. 545. und T. VI. p. 276. suiv.

42) Asiat Magazin B. I. Einl. S. 7.

43) im Journ. d. Savans, 1820, sept. p. 567. S. unten Anm. 61.

an einer anderen Stelle [44]) erklärt er geradezu: „Die Briefe, die Abhandlungen, die Ueberſetzungen der Schineſiſchen Miſſionäre bilden noch die Quelle, aus der man mit der größten Sicherheit ſchöpfen kann.“ Und ein gewichtigeres Zeugniß in dieſen Dingen, als das Abel-Rémüſat's, gibt es bekanntlich nicht; es müßte denn das des berühmten Engländers Morriſon ſein. Hören wir auch dieſen, der in ſeiner perſönlichen Stellung als proteſtantiſcher Geiſtlicher und Glaubensbote in demſelben Lande am wenigſten eine Ermunterung finden konnte, für die Jeſuiten Partei zu nehmen. Morriſon [45]) redet nicht nur mit der größten Achtung von ihren Kenntniſſen und Leiſtungen in der Schineſiſchen Sprache und Litteratur, ſondern bemerkt ſelbſt mit Bitterkeit gegen einige Gelehrte

---

43) ebend. 1827, nov. p. 694. Les lettres, les mémoires, les traductions des missionnaires de la Chine, forment encore le fonds, où l'on peut puiser avec le plus de sécurité.

45) im Dictionary of the Chinese language, T. I. Introd. p. XI., in Montucci's Parallel p. 70. Some of the Missionaries of the Romish church, who took the lead in Chinese literature, have always written respectably on the subject. Their manuscript Dictionaries, Grammars and Letters have furnished the materials of all that has been printed in Europe; but those materials have often fallen into the hands of Europeans, who have more or less disfigured them from ignorance of the subject. Some have been even so far lost to a sense of propriety, as to calumniate those Guides, from whom when they separated for a moment, they fell into error.

in Europa[1], welche das von jenen Geschriebene verbessern wollten: „Manche haben sogar sich entblödet, ihre eigenen Führer zu verleumden, von denen sie auch nicht einen Augenblick sich entfernen konnten, ohne sogleich in Irrthum zu gerathen.“ Auf solche Empfehlungen dürfen wir denn wol kein Bedenken tragen, ihnen zu folgen, vornehmlich den tüchtigsten unter ihnen; doch wollen wir keinesweges ihnen blind nachgehen, sondern stets mit offenen Augen, und besonders wo sie ihre Darstellung durch Einmischung oder auch nur Andeutung Christlich-theologischer Vorstellungen getrübt oder unsicher gemacht haben, da werden wir sie lieber ganz verlassen, als uns der Gefahr aussetzen, mit ihnen zu irren.

Bei der Vergleichung der Pythagorischen Philosophie ist unser Gewährsmann kein Geringerer, als Aristoteles. Nächst ihm bauen wir, besonders was das Pythagorische Leben betrifft, über welches uns Aristoteles keine Mittheilung hinterlassen hat, auf die Ueberlieferungen seiner beiden berühmten Schüler Aristoxenos und Dikäarchos. Von diesen war der erstere [46]) geboren zu Tarent, also auf dem Schauplatze der Geschichte des Pythagorischen Lebens, und war der Sohn des Spintharos, eines berühmten Musikers, der noch mit mehren älteren Pytha-

---

46) S. Mahne's Diatribe de Aristoxeno philosopho Peripat., Amstel. 1793. 8°. Vgl. Meiners Gesch. d. Wiss. B. I. S. 213. ff. und unter den Alten das Urtheil Cicero's über ihn de fin. V, 19. Tuscul. I, 18. ad Att. VIII, 4.

goreern in engerer Verbindung geſtanden, daher er auch aus deſſen mündlichen Mittheilungen Manches zu berichten ſcheint,[47]) und er hatte, bevor er zu Ariſtoteles kam, einen berühmten Pythagoreer ſelbſt, den Xenophilos von Chalkis, zum Lehrer. So konnte Ariſtoxenos eher, als jeder Andere, eine gründliche Kenntniß des Pythagoriſchen Weſens beſitzen. Dikäarchos[48]) war gebürtig aus der Nachbarſchaft Unter-Italiens, aus Meſſana auf Sicilien, und gehörte ebenſo, wie jener, unter die angeſehenſten Schriftſteller des Alterthums; Cicero[49]) rechnet ihn zu den ausgezeichnetſten Geſchichtskenner und nennt ihn ſeinen Liebling. Unter den Späteren, welche die Nachrichten über die Lehre und das Leben der alten Pythagoreer durch Vermiſchung mit den Orphiſchen Myſterien und Neu-Pythagoriſchen Schwärmereien völlig getrübt haben, wird hier nach dem Vorgange Meiners' und Kriſche's blos auf diejenigen Ueberlieferungen des Apollonios, die ſich auf Krotoniatiſche Urkunden berufen, ein

47) Mahne hat wohl nicht Unrecht, wenn er a. a. O. p. 11. ſagt: Neque dubito quin ea loca, ubi Spinthari hujus mentio fit, ex Aristoxeni scriptis sint desumta, veluti ap. Jambl. V. P. §. 197. atque alibi.

48) S. über ihn Meiners Geſch. d. Wiſſ. B. I. S. 222. ff.

49) ad Att. VI, 2. wird er von ihm genannt ἐξοχικώτατος, Tuscul. I, 31. deliciae meae, de off. II, 5. Peripateticus magnus et copiosus.

Gewicht gelegt.[50]) Nur durch dieſe Strenge der Kritik wird es möglich, in der Geſchichte des Pythagoriſchen Lebens einen feſten Grund und Boden zu gewinnen.

Durch die angegebenen Quellen iſt der Begriff des Pythagoriſchen feſtgeſtellt, das verglichen werden ſoll; es iſt noch übrig, auch den des Schineſiſchen genauer zu beſtimmen. Das Wort Schineſiſch wird hier in dem ſtrengſten Sinne genommen, ſo daß darunter zu verſtehen, was urſprünglich und eigenthümlich Schineſiſch iſt, nicht aber, was jetzt räumlich in den Grenzen Schina's eingerahmt erſcheint; alſo nicht auch die Lehre des Fo[51]) und ſeiner Bonzen, zu der jetzt die Mehrzahl des Volkes ſich bekennt, weil dieſe Religion Indiſchen Urſprunges und Weſens und zwar erſt um das Jahr 60 n. Chr. Geb. nach Schina hereingebracht worden iſt; ebenſo wenig die

---

50) Dieſe Ueberlieferungen des Apollonios ſind aufbewahrt b. Jamblich. Vit. Pythag. 254. sq. ed. Kiessling. S. über ſie Meiners a. a. O. B. I. S. 366. ff. und Kriſche de Societ. Pythag. p. X. Daher wird hier auch auf die angebliche Gütergemeinſchaft der Pythagoreer, auf die Unterſcheidung ihrer Lehre in esoteriſche und exoteriſche, u. dgl. m., was blos die Späteren melden, keine Rückſicht genommen. S. darüber Kriſche's angeführte kritiſche Unterſuchung. Auch bei den Schineſen findet ſich die Unterſcheidung von Esoteriſchem und Exoteriſchem nicht in der alten Lehre, ſondern nur in der ſpäteren des Lao-tſe.

51) S. darüber Mém. d. Miss. T. V. p. 51. u. p. 58. suiv. und Han-yú ebend. p. 438. suiv.

Lehre des Lao-tse,[52]) da sie gleichfalls, nur um sechshundert Jahre früher, aus Indien entsprungen, obwohl sie den Schinesischen Geist noch nicht in dem Grade verleugnet, wie die Religion des Fo. Das ursprünglich und eigenthümlich Schinesische Wesen hat zu seiner Grundlage die heiligen Volksbücher, die sogenannten King,[53]) deren Ursprung bis in die Urzeit des Schinesischen Lebens zurückgeführt wird, und dauert noch jetzt, mehr oder minder verwittert, fort in der sogenannten Schule der Gelehrten oder den Anhängern des Confucius, und in der Basis des Schinesischen Staatsgebäudes. Denn das ist ganz falsch, was man bisweilen geschrieben findet, daß die Lehre des Confucius jünger sei, als die des Lao-tse, obgleich das wahr ist, daß Confucius um 50 Jahre später geboren ist, als jener;[54]) sie ist so wenig jünger, wie die Luther's oder Zwingli's jünger ist, als die Mohammed's. Denn Confucius war so weit entfernt davon, eine neue Lehre in Schina einzuführen, daß er im Gegentheil gerade die Wiederbelebung und Erhaltung der alten in den heiligen King überlieferten sich selbst und seinen Jüngern zur wichtigsten Angelegenheit machte, und die Abweichung von der Lehre und Weise der Voreltern für ein Ver-

52) S. a. a. O. T. III. p. 38. suiv. u. T. I. p. 32.

53) S. Ko's Mémoire sur l'antiquité des Chinois in den Mém. d. Miss. T. I. besonders p. 40. suiv, und Amiot's Mémoire sur l'antiquité des Chinois ebend. T. II.

54) Nach Amiot Mém. d. Miss. T. III. p. 39. u. p. 42. ist Lao-tse geboren 604. und Confucius 551. vor Chr. Geb.

brechen erklärte. Ueberhaupt herrscht in unseren meisten Büchern, welche über China handeln, die größte Verwirrung, indem der Begriff dessen, was da räumlich, und dessen, was geistig zusammengehört, sowie das Wesentliche und Unwesentliche, gewöhnlich gar nicht geschieden, sondern von Manchen, welche uns die Chinesen darstellen wollen, blos so blind in das Land hineingegriffen wird; wobei sie oft keinen glücklicheren Fang thun, als wenn der Morgenländer, indem er die Christliche Welt als Europäische auffaßte, hier den Türken oder den Schacherjuden herausgriffe und als Musterbild derselben aufstellte. Selbst von den Christen der erste der beste könnte der allerschlechteste sein. Ja, Manche suchen das Chinesische Wesen wirklich in dem Chinesischen Unwesen, in den mancherlei Betrügereien der Händler zu Canton und anderen Schlechtigkeiten des Volkes; was gerade so ist, wie wenn Einer das Christliche Wesen auf unseren Pferdemärkten oder gar in unseren Zuchthäusern suchte. Aber auch dadurch ist der Begriff des Wesentlichen und Eigenthümlichen verdunkelt worden, daß Viele selbst der einsichtigeren Forscher zuerst gethan haben, was sie hätten zuletzt thun sollen, nämlich daß sie das Gemeinschaftliche aller jener alten Völker aufgesucht, indem sie freilich die Absicht hatten, dadurch ein X, ein gemeinschaftliches Urvolk der bloßen Phantasie, auf das sie alle zurückzuführen seien, als Ergebniß zu gewinnen; daher sie nicht unterlassen haben, überall das Eigenthümliche in Schatten zu stellen oder zu verzerren und uns das X aus dem U zu machen. Gerade das ist es, wodurch am meisten die überraschende Entdeckung dieser Blätter hervorgegangen

und klar geworden ist: daß die Untersuchung sich von Anfang entschieden darauf gerichtet hat, was jedem Volke sowohl an sich selbst als in Vergleich mit allen anderen eigenthümlich und wesentlich zukomme. Auf diesem Wege wird auch das Gemeinschaftliche jener Völker, wenn Einem daran liegt, sich von selbst ergeben.

Nachdem ich genauer angezeigt sowohl, was verglichen werden soll, als auch, aus welchen Quellen: so könnte ich jetzt zur Vergleichung selbst schreiten, wenn nicht die sonderbare Beschaffenheit der Sachen noch eine Vorerinnerung nöthig machte. Nämlich ich muß den Leser vorbereiten, daß er darauf gefaßt sei und nicht erschrecken möge, weil unsere Betrachtung uns plötzlich wie mit einem Zauberschlage um Jahrtausende in der Geschichte zurückversetzen wird in eine unserer Denkweise völlig fremde Sphäre, die ihre ganz eigene Klugheit hat, so daß wir, im äußersten Orient selbst stehend, uns kaum werden orientiren können, indem unsere Klugheit dort sehr übel angebracht sein wird als Maaßstab der Beurtheilung. Aber wir wollen nach Schina, sowie in jene anderen fernen Länder, eintreten recht wie Großstädter dem Geiste nach, welche in ihrer reichen vielartigen Umgebung schon manche fremde Sprache vernommen und manche fremde Tracht und Weise gesehen, auch selbst schon weiter herumgekommen sind, um wohl zu wissen, daß anderwärts andere Begriffe und Sitten herrschen; nicht aber wollen wir uns gebärden wie Kleinstädter, die aus ihrem engen Lebens- und Ideenkreise niemals heraustreten und denen alles

Fremde gar wunderlich erscheint und Lachen erregt. Denn wunderlich oder lächerlich erscheint auch hier das Meiste nur durch die Befangenheit der Betrachtenden, welche nach dem eigenen Krähwinkel von Gedanken das große mannichfaltige Leben des Menschengeistes beurtheilen. Indessen zu untersuchen und zu entwickeln, was da vernünftig an den Sachen sei und was vernunftlos, das liegt außerhalb des gegenwärtigen Zweckes, welcher ist, die Uebereinstimmung der Erkenntniß der Schinesen und der Pythagoreer aufzuzeigen, und dadurch erreicht wird, daß ich die übereinstimmenden Facta des Denkens Beider zusammenstelle, wie sie auch immer an sich beschaffen sein mögen. Daß ich hiebei blos das Grundwesentliche und auch dies, soviel wie möglich, mit Kürze darlege, gebietet theils der weite Umfang des Gegenstandes, theils die Besorgniß, des Lesers Geduld zu ermüden, welche sich auch so nur wird erhalten können durch den Hinblick auf den Pharus des wundersamen Endergebnisses, dem wir durch dieses trübe Meer des Tiefsinnes entgegensteuern.

Wir werden recht thun, der Sache sogleich auf den Grund zu sehen, ob die Pythagorische und die Schinesische Erkenntniß wirklich auch in der Auffassung des Grundes und Wesens aller Dinge übereinkommen, um so von vorne herein den Verdacht zu zerstören, als sei die Uebereinstimmung blos in Einzelnem und Unwesentlichem, und nicht im Princip selber. Wenn sich dies erweiset, daß beide Weltansichten in der Seele übereinstimmen,

ſo iſt dieſer Anfang in der That, nach Pythagoriſchem Spruche,[55]) gleich die Hälfte des Ganzen.

Die Grundanſicht der Pythagoreer wird von Ariſtoteles am einfachſten und klarſten in folgenden Ausdrücken[56]) angegeben: „Man ſieht, daß ſie die Zahl für das Princip der Dinge halten ſowohl dem Stoffe als den Beſchaffenheiten und Eigenſchaften nach.“ Daher unterſcheidet er[57]) ihre Anſicht von der Platoniſchen, inwiefern ſie behaupten, „die Dinge ſeien Zahlen, nicht aber“ ſo, daß ſie, wie Platon, die Zahlen als Abstracta, „als geſondert“ von jenen denken, „ſondern aus Zahlen ſeien die Dinge,“ und „Zahlen ſeien die Dinge ſelber.“ Und deßwegen wendet er gegen die Anſicht ein:[58]) „die Naturkörper hätten ja Schwere und Leichtigkeit, die Ein-

55) b. Jamblich. V. P. 162.

56) Metaph. I, 5. p. 16. ed. Brandis. *φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καί ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις.*

57) a. a. O. XIII, 3. p. 297. *εἶναι μὲν ἀριθμοὺς ἐποίησαν τὰ ὄντα, οὐ χωριστοὺς δὲ, ἀλλ' ἐξ ἀριθμῶν τὰ ὄντα.* Und ebend. I, 6. p. 21. *ὁ μὲν (Πλάτων) τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ αἰσθητά, οἱ δ' ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα.*

58) de coelo III, 1. *τὰ μὲν γὰρ φυσικὰ σώματα φαίνεται βάρος ἔχοντα καὶ κουφότητα· τὰς δὲ μονάδας οὔτε σῶμα ποιεῖν οἷόν τε συνιθεμένας οὔτε βάρος ἔχειν.* Vgl. beſonders Metaph. XIII, 3. p. 298.

heiten aber könnten durch ihr Zusammentreten weder einen Körper hervorbringen, noch Schwere erhalten." Die nähere Bestimmtheit der Ansicht ist, daß sie die Zahlen in einem Gegensatze gegen einander auffassen, indem sie, wie H. Ritter [59]) richtig bemerkt, „den Gegensatz in der Vielheit der Dinge, die als Zahl betrachtet werden, überhaupt auf den Gegensatz zwischen Gradem und Ungradem zurückbringen." Auf die Seite des Ungeraden stellen sie das Gute, das Männliche, das Weiße, das Licht, u. s. w.; auf die des Geraden aber das Schlechte, das Weibliche, das Schwarze, die Finsterniß, u. s. w. Denn in sehr vielen dergleichen Formen heben sie den Gegensatz des Geraden und Ungeraden hervor; worüber weiter unten genauer berichtet werden soll. Und alle Natur der Zahlen und damit auch der Dinge, weil ja die Dinge ihrem Wesen nach Zahlen sind, ist ihnen erschöpft in der Zehnheit, wie Aristoteles [60]) sagt: „Vollkommen scheint ihnen die Zehnheit zu sein und die ganze Natur der Zahlen in sich zu umfassen." Dies sind die einfachen Grundzüge der Pythagorischen Philosophie.

Was die Weltansicht der Schinesen betrifft, so schöpfe ich hier vornehmlich aus dem, was der gelehrte Pater

---

59) Gesch. d. Pythag. Philos. S. 157.

60) Metaph. I, 5. p. 16. *τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν.* Vgl. Böckh's Philolaos S. 138. ff.

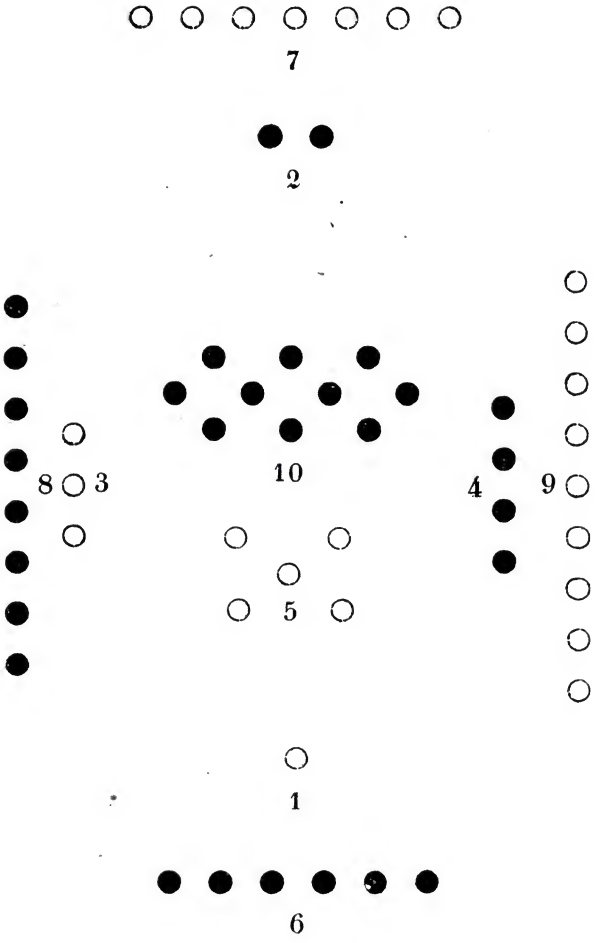
Amiot darüber berichtet, welchen unter den Miſſionären Abel-Remüſat [61]) zu den umfaſſendſten und gründlichſten Kennern des Schineſiſchen rechnet. Amiot theilt uns zwei uralte Figuren mit, Ho-tu und Lo-ſchu genannt, welche von den Schineſen für Offenbarungen der Gottheit ſelbſt über das Weſen der Dinge angeſehen werden. Die erſtere hat, wie ſie ſagen, [62]) ſchon der mythiſche Urheber ihres Staates, Fu-hi, welcher etwa 3000 Jahre vor Chr. Geb. gelebt haben ſoll, vom Himmel empfangen. Dieſe Figur ſtellt dar in kleinen weißen Kügelchen die ungeraden Zahlen 1, 3, 5, 7, 9, in ſchwarzen Kügelchen dagegen die geraden Zahlen 2, 4, 6, 8, 10, ſo geordnet, daß 5 und 10 die Mitte einnehmen, und um dieſe die anderen, gleichfalls paarweiſe, herum ſtehen, oben 7 und 2, unten 1 und 6, links 3 und 8, rechts 9 und 4. Nachſtehendes iſt eine treue Abbildung des Ho-tu: [63])

---

61) Er ſagt in ſeinem Essai sur la langue et la littérature chinoises (Paris 1811. 8°) p. 124. Il est quelques missionnaires tels que le P. Amiot, le P. Prémare, etc. qui s'étoient acquis une érudition chinoise immense; und im Journ. d. Sav. 1820, sept. p. 567. Sans doute tous les missionnaires ont écrit avec la même sincérité, mais non pas avec les mêmes lumières et la même exactitude. il y a loin, à cet égard, des PP. Cibot ou Bourgeois au P. Amiot et sur-tout au P. Gaubil.

62) S. Mém. d. Miss. T. II. p. 54. suiv. und T. VIII. p. 71. Vgl. Deguignes zum Chou-king, un des livres sacrés des Chinois, Paris 1770. 4°. p. 352.

63) nach Amiot's Darſtellung in den Mém. d. Miss. T. II. p. 191. planche IX. Vgl. T. VI. planche XX. fig. 17.

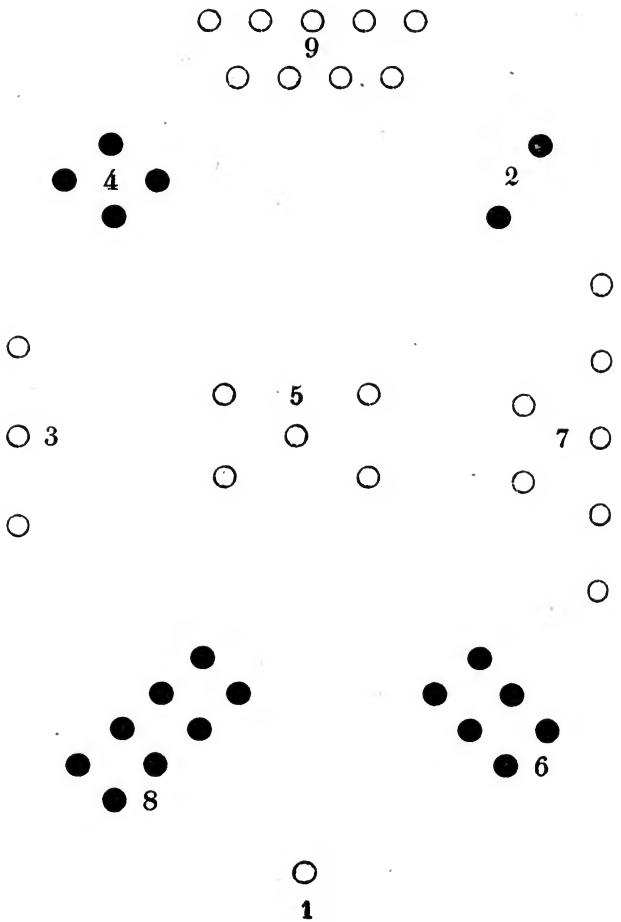

7
2
8
3
10
4
9
5
1
6

Die zweite Figur, Lo-ſchu, ſoll nach Vielen auch ſchon Fu-hi, nach Anderen aber ein Späterer, der Himmelsſohn Yü, um das Jahr 2200 vor Chr. Geb., von der Gottheit empfangen haben.[64]) Das Lo-ſchu enthält ebenfalls in weißen Kügelchen die ungeraden Zahlen 1, 3, 5, 7, 9, und in ſchwarzen Kügelchen die geraden Zahlen 2, 4, 6, 8, ſo daß die 5 in die Mitte und die anderen rings herum geſtellt ſind, in folgender Weiſe:[65])

---

64) S. Amiot a. a O. T II. p. 54. suiv. Vgl. Deguignes' Essai histor. sur l'étude de la Philosophie chez les anciens Chinois in den Mém. de l'Acad. d. J. et B. L. T. XXXVIII. p. 280.

65) nach Amiot a. a. O. T. II. planche IX.


9
4
2
3
5
7
8
6
1

Wir ſehen jetzt noch ab von der beſonderen Beziehung, in welcher die Zehnheit in den beiden Figuren aufgefaßt und auseinandergeſetzt iſt, und heben hier nur die grundweſentliche allgemeine Bedeutung derſelben hervor, die Amiot[66]) in folgenden Worten ausdrückt: „Dieſe beiden Figuren ſind im Allgemeinen die ſymboliſche Darſtellung des Himmels und der Erde, des Vollkommenen und des Unvollkommenen, der beiden Principien Yin und Yang, des Männlichen und des Weiblichen, mit Einem Worte, alles Daſeienden, ſowohl ſeiner Urſache als ſeinen Wirkungen nach.“ Ebenſo bezeugt Deguignes:[67]) „Man baut auf dieſe Zahlen das ganze Weltſyſtem und die Harmonie, welche im Gebiete des Natürlichen wie des Sittlichen herrſcht.“ Was Amiot die beiden Principien Yin und Yang nennt, iſt, wie wir weiter unten aus

66) a. a. O. T. II. p. 191. Ces deux figures sont en général la représentation symbolique du Ciel et de la Terre, du parfait et de l'imparfait, des deux principes yn et yang, du mâle et de la femelle, et en un mot, de tout ce qui existe dans la nature, tant dans sa cause que dans ses effets.

67) Er ſagt in Hinſicht auf das Lo-ſchu, Essai hist. sur l'étude etc. p. 280. On bâtit sur ces nombres le système entier de l'Univers et l'harmonie qui regne dans le physique comme dans le moral. C'est sous ce point de vue que Ki-tse fait envisager cette table énigmatique à Vou-vang; et tous les philosophes Chinois qui sont venus après lui, ont adopté ce même système de nombres. Wu-wang war der Gründer der Dynaſtie Tſcheu.

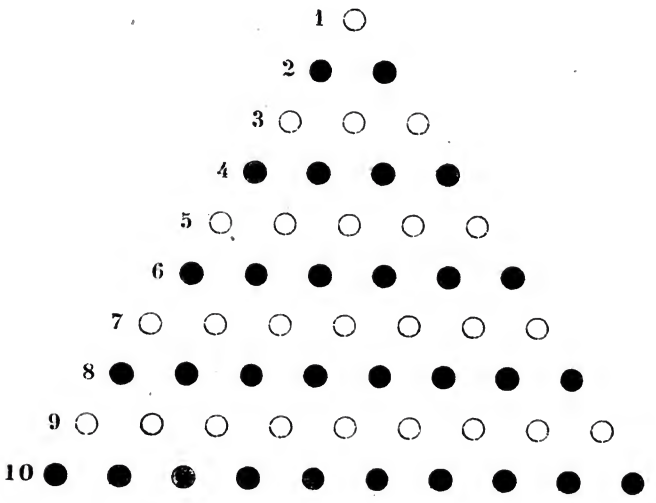
seiner eigenen Erklärung dieser Ausdrücke ersehen werden, nichts Anderes als derselbe allgemeine Gegensatz der Zahlen und der Dinge, des Geraden und Ungeraden, oder Unvollkommenen und Vollkommenen, welcher uns oben in der Pythagorischen Philosophie hervorgetreten ist. Und nicht nur, daß dieser Gegensatz in den beiden Figuren von selbst in die Augen springt, so hebt Amiot [68]) ihn auch ausdrücklich hervor: „Die ungeraden Zahlen sind Yang oder vollkommen, die geraden Zahlen sind Yin oder unvollkommen." Ja er theilt uns noch drei Schinesische Figuren mit, die eben diesen Gedanken klarer darstellen. In der ersten derselben [69]) wird die Zehnheit

---

68) Mém. d. Miss. T. VI. p. 135. unten Anm. 73. Vergl. Anm. 71. und 72.

69) Sie befindet sich in den Mém. d. Miss. T. II. p. 193. planche X., auch T. VI. planche XX. fig. 16. Amiot bemerkt über sie T. II. p. 193. Les nombres impairs et pairs, placés les uns sous les autres, dans leur ordre naturel depuis l'unité jusqu' à la dixaine, représentent alternativement le Ciel et la Terre, Er hätte statt le Ciel et la Terre lieber übersetzen sollen: Das Himmlische und das Irdische; denn Hauptwort und Beiwort werden im Schinesischen durch denselben Charakter ausgedrückt. T. VI. p. 137. sagt er von dieser Figur: Depuis 1 jusqu' à 10, c'est la représentation des deux principes yn et yang dans l'état de la confusion primitive. Da nun die beiden Urgründe Yang und Yin auch von den Schinesen vornehmlich in den Gegensätzen des Ungeraden und Geraden, der Bewegung und Ruhe, des Guten und Schlechten, u. s. w. aufgefaßt werden, wie weiter unten gezeigt werden wird:

ohne die Herausſtellung des Gegenſatzes, der in ihr enthalten iſt, das Gerade und Ungerade in ſeiner urſprünglichen Vermiſchung, abgebildet in der Geſtalt eines gleichſeitigen Dreiecks, auf folgende Weiſe:



Dieſe Figur iſt nach der Anſicht der Schineſen die Vereinigung des Ho-tu und des Lo-ſchu, und „enthält,

---

ſo iſt das hier ganz die Pythagoriſche Zehnheit, von der es bei Theon von Smyrna heißt Plat. math. 49. *ἡ μέντοι δεκὰς πάντα περαίνει τὸν ἀριθμὸν, ἐμπεριέχουσα πᾶσαν φύσιν ἐντὸς αὐτῆς ἀρτίου τε καὶ περιττοῦ, κινουμένου τε καὶ ἀκινήτου, ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ.*

wie ſie ſagen, die Elemente von Allem, was der Menſch zu erkennen vermag.“ [70]) In der zweiten Figur [71]) ſind die geraden Zahlen, welche von den Schineſen die Zahlen der Erde oder die irdiſchen genannt werden, 2, 4, 6, 8, 10, aus der Zehnheit ausgeſondert. Die dritte Figur [72]) enthält die ungeraden oder himmliſchen Zahlen der Zehnheit, 1, 3, 5, 7, 9. Und Amiot [73]) ſagt, daß die Schi-

---

70) Amiot ſchreibt a. a. O. T. II. p. 55. Le Ho-tou et le Lo-chou, combinés ensemble (wie in dieſer Figur), disent les Chinois, renferment les élémens de tout ce qu'il est permis à l'homme de savoir.

71) Dieſe ſteht a. a. O. T. II. p. 193. planche X. fig. 2 Amiot bemerkt dazu: La figure deuxieme renferme les nombres pairs pris à part. Ces nombres représentent la Terre, et vont jusqu' à trente. Das iſt die Summe derſelben. Und T. VI. p. 137. führt er an die Anſicht der Schineſen: 2, 4, 6, 8, 10 sont les nombres imparfaits. Ces nombres n'ayant point l'unité, ont le terme, mais ils n'ont pas le principe.

72) Sie ſteht a. a. O. fig. 3. Zu ihr bemerkt Amiot: La figure troisieme renferme les nombres impairs pris séparement. Ces nombres, qui représentent le Ciel, etc. vont jusqu' à vingt-cinq seulement. Und nach demſelben T. VI. p. 137. ſagen die Schineſen von dieſen Zahlen: 1, 3, 5, 7, 9 sont les nombres parfaits. Ces nombres, n'ayant point la dixaine, ont le principe, et n'ont pas le terme.

73) Mém. d. Miss. T. VI. p. 135. Les nombres impairs sont yang, ou parfaits; les nombres pairs sont yn, ou imparfaits. C'est de l'union des uns et des autres que

von dieſem Gegenſatze der geraden und ungeraden Zahlen behaupten: „Nur aus der Vereinigung der einen mit den andern bringt die Natur die Wunder hervor, über welche wir erſtaunen.“ Endlich hebt Amiot [74]) auch dies ausdrücklich hervor: Die Zehnheit ſei nach der Lehre der Schineſen die Vollendung der Zahlen. Und an einer anderen Stelle [75]) bemerkt er: „Die Schineſen

---

resulte la perfection en tout genre; c'est par la combinaison des uns avec les autres que la nature produit les merveilles que nous admirons. Daher iſt offenbar die 5, welche die Mitte des Lo-ſchu einnimmt, nichts Anderes als jene *πεντάς*, die von den Pythagoreern *γάμος* und namentlich von Megillos *ἀνεικία* genannt worden iſt *παρὰ τὴν πάντων προδιεξώτων σύζασιν καὶ ἕνωσιν καὶ διὰ τὴν τῶν δύο εἰδῶν σύνοδον καὶ φίλωσιν*, nach den Theologum. arithm. 5. p. 27. ed. Ast. und Plutarch. de EI ap. Delph. 8. Denn 2, das erſte Gerade, bedeutet den Schineſen insbeſondere die Erde und überhaupt alles Irdiſche, und 3, das erſte Ungerade, bedeutet ihnen insbeſondere den Himmel und überhaupt alles Himmliſche, und 5 iſt die Vereinigung beider. S. Görres Mythengeſch. B. I. S. 63.

74) a. a. O. T. VI. p. 137. L'unité, selon la doctrine des Chinois, est le principe du calcul et le commencement des nombres; la dixaine est le terme où aboutit le calcul, et le complément des nombres. Vgl. oben Anm. 70. 71 u. 72.

75) a. a. O. T. XIII. p. 127. Les Egyptiens ont représenté l'Univers par un serpent roulé en forme de cercle, et les Chinois le représentent par un caractere composé de

ſtellen das Weltall dar durch einen Charakter, welcher zuſammengeſetzt iſt aus drei Kreuzen, die auf einer wagerechten Linie ruhen, oder durch eine gemeinſchaftliche Querlinie vereinigt ſind, und dieſer Charakter wird genannt Sche, was bedeutet Zehn.“ Genauer betrachtet, verhält es ſich damit ſo: Jedes Kreuz für ſich ſchon bedeutet in der Schineſiſchen Figurenſprache Zehn;[76]) dasſelbe iſt aber in dieſem Charakter verdreifacht, um dadurch das Allumfaſſende der Zehn und ſo das Weltall anzudeuten, wie auch ſchon Amiot[77]) bemerkt: „Die Wiederholung der Zehn bezeichnet das Allumfaſſende.“ Gerade ſo und noch viel beſtimmter haben ja auch die Py-

---

trois croix posantes sur une ligne horizontale, ou jointes par une transversale commune; et ce caractere est appellé Ché, qui signifie dix.

76) Dieſes Kreuz iſt ſelbſt einer der ſogenannten Schlüſſel. S. das Dictionnaire Chinois, François et Latin, publié par ordre de l'Empereur Napoléon, par M. de Guignes (Paris 1813. fol.) clef XXIV., wonach überhaupt in der Schineſiſchen Vorſtellung die Bedeutungen zehn und vollkommen in Einen Begriff zuſammenzufallen ſcheinen; denn die Figur wird dort ſo erklärt: clavis perfectionis: numerus decem.

77) Er bemerkt a. a. O. note 2. Anciennement on écrivoit ce mot de quatorze manieres. Ces quatorze caractères se lisent Ché et signifient le monde moral et physique. Ils sont composés du complément des nombres primitifs répété trois fois et varié. J'appelle le nombre dix le complément des nombres primitifs. La répétition du dixieme désigne l'universalité.

thagoreer das Weltall als Zehn aufgefaßt, indem ſie, wie Ariſtoteles [78]) meldet, wegen der Vollkommenheit der Zehn behauptet, daß es zehn Weltkörper gebe, und weil man deren blos neun kannte, eine ſogenannte Gegenerde als den zehnten erdichtet haben. Spätere [79]) berichten, die Pythagoreer hätten der Zehnheit wirklich auch die Namen Welt und All beigelegt.

Außer den Ho-tu und Lo-ſchu beſitzen die Schineſen noch ein drittes Denkmal ihrer älteſten Philoſophie, die ſogenannten Kua, deren Erfindung ſie dem Fu-hi zuſchreiben, und zwar ſoll er auf dieſelbe durch das von der Gottheit empfangene Ho-tu geleitet worden ſein. [80]) Die Kua ſind Syſteme aus einer ganzen und einer gebrochenen Linie, ——— und — —, welche zu zweien, zu dreien und zu ſechſen zuſammengeſtellt werden, ſo daß bald dieſe, bald jene vorherrſcht durch ihre Stellung über der anderen, oder durch ihre Zahl; wobei ſich faſt nur ſoviel mit Klarheit erkennen läßt, daß die beiden Linien den allgemeinen Gegenſatz der Dinge, Yang- und Yin, das Vollkommene und Unvollkommene, darſtellen, und

78) Metaph. I, 5. p. 16. Vgl. de coelo II, 13.

79) Theologum. arithm. 10. p. 59. *ἐπωνόμαζον αὐτὴν (τὴν δεκάδα) θεολογοῦντες οἱ Πυθαγορικοὶ ποτὲ μὲν κόσμον, ποτὲ δὲ οὐρανὸν, ποτὲ δὲ πᾶν.*

80) S. Amiot Mém. d. Miss. T. II. p. 54. u. p. 191. und Deguignes zum Chou-king p. 352.

daß die Bedeutung der einzelnen Syſteme vornehmlich durch das Ueberwiegen des einen oder des anderen und durch die Beſchaffenheit des Geraden oder Ungeraden beſtimmt wird.[81]) Da nun dieſe Syſteme ſchon den alten Schineſen ſelber ein Räthſel geweſen und von ihnen vielfach gedeutet worden ſind, auch die trübe Auslegung des Yi-king größtentheils ins Sittliche geführt iſt: ſo wird auch hier auf dieſelben nichts gebaut; doch erſcheint bemerkenswerth, was Amiot[82]) von der Auslegung des Philoſophen Schao-yung ſagt, der die Kua mehr nach ihrer kosmiſchen Bedeutung darſtellte.. „Die Anſicht des Schao-yung, behauptet er, läßt ſich im Grunde faſt ganz auf die Anſicht des Pythagoras über die Bedeutung der Zahlen zurückführen; denn was der Griechiſche Philoſoph den

---

81) S. Visdelou's Notice de l'Y-king im Anhange zum Chou-king p. 401. suiv. beſonders p. 426. Ueber die merkwürdige Anwendung der Kua zur Muſikbildung ſ. Amiot Mém. d. Miss. T. VI. p. 127. suiv.

82) Nachdem er Mém. d. Miss. T. VIII. p. 50. über die Anſicht des Schao-yung bemerkt, es ſei un système très-peu intelligible en lui-même, et que le grand nombre des Docteurs n'entend même point du tout, ſo fährt er fort: Pour moi, qui ai lu quelques ouvrages des Philosophes Grecs, j'ose presque assurer que le système de Chao-young peut être réduit, en derniere analyse, et à très-peu de choses près, au système de Pythagore sur la vertu des nombres; car ce que le Philosophe Grec attribue aux nombres, le Philosophe Chinois l'attribue aux Koa, ou Trigrammes de Fou-hi. Schao-yung iſt nach Amiot a. a. O. p. 52. im Jahr 1077 nach Chr. Geb. geſtorben.

Zahlen zuſchreibt, das ſchreibt der Schineſiſche den Kua des Fu-hi zu.“ Doch macht er uns keine nähere Mittheilung.

Aus dem Dargelegten erſehen wir nun die Uebereinſtimmung beider Weltanſichten zunächſt in der allgemeinen Grundlage: daß der Urſprung und das Weſen aller Dinge ſei die Zahl, und beſtimmter, der Gegenſatz der Zahl, das Gerade und Ungerade, und daß alle Natur der Zahlen und der Dinge erſchöpft ſei in der Zehnheit. Dieſe Anſicht der Schineſen, daß die Dinge durch Zahlen und Zahlen ſelbſt ſeien, iſt dem P. Amiot [83]) als eine ſo harte Zumuthung an den geſunden Verſtand erſchienen, daß er die Meinung aufſtellt: „daß, wenn die Schineſen reden von der Bedeutung und von der Allmächtigkeit

83) Mém. d. Miss. T. VI. p. 135. ſagt er, que lorsque les Chinois parlent de la vertu et de la toute-puissance des nombres, ce qu'ils en disent, n'est que dans un sens figuré, et qu'ils ne prennent point à la lettre les expressions qu'ils emploient. Ce serait leur faire injure, et se faire tort à soi-même que de penser qu'ils ont cru, et qu'ils croient encore, que tel nombre, par exemple, produit le feu, tel autre le son, tel autre la terre, etc. In Hinſicht auf die letzten Worte iſt merkwürdig, ὅπερ Ἀρχύτας ποτ' ἔφη ποιεῖν Εὔρυτον διαιθέντα τινὰς ψήφους· λέγειν γὰρ ὡς ὅδε μὲν ἀνθρώπου ὁ ἀριθμὸς, ὅδε δὲ ἵππου, ὅδε δὲ ἄλλου τινὸς τυγχάνει, nach Theophr. Metaph. 3. p. 312. ed. Brandis. Vgl. Aristot. Metaph. XIII, 5. p. 304.

der Zahlen, das was sie darüber sagen, nur in einem bildlichen Sinne gemeint sei, und daß sie die Ausdrücke nicht buchstäblich nehmen, welche sie gebrauchen. Man würde ihnen Unrecht thun, wenn man dächte, daß sie geglaubt haben und noch glauben, daß eine gewisse Zahl z. B. hervorbringe das Feuer, eine andere den Klang, eine andere die Erde, u. s. w." Aber Amiot bekennt hierin selbst, daß die bildliche Auffassung im Widerspruche steht mit der ausdrücklichen Lehre der Schinesen. Indessen darf ich nicht unbemerkt lassen, daß auch in den Angaben des Aristoteles über die Lehre der Pythagoreer sich bisweilen ein Schwanken nach dieser Seite nicht verkennen läßt, da er z. B. in den oben angeführten Stellen sagt: die Pythagoreer behaupten, die Dinge selber seien Zahlen, und doch anderwärts [84]) sich auch wieder so ausdrückt: „sie sagen, die Dinge seien durch Nachahmung der Zahlen."

Aber nicht blos in den angeführten Grundzügen, sondern selbst in dem tiefsten Wesen stimmen die Pythagorische und die Schinesische Ansicht überein, in der Weise, wie sie den Ursprung des allgemeinen Gegensatzes der Zahlen und der Dinge erklären, nämlich aus dem Eins. Böckh [85]) schreibt, daß „nach Aristoteles [86]) das Eins ge-

---

84) Metaph. I, 6. p. 20. *μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν.*

85) Philolaos S. 53.

86) S. Aristot. Metaph. I, 5. p. 16.

rade und ungerade iſt bei den Pythagoreern, alſo beide Gegenſätze enthält.“ Und Folgendes ſind die Worte des Schineſiſchen Philoſophen und Königs Hoai-nan-tſe nach Amiot's[87]) Ueberſetzung: „Eins, inſofern es allein, könnte

87) Hoai-nan-tſe lebte nach Amiot um 105 vor Chr. Geb. und Premare bemerkt über ihn in ſeinem Discours préliminaire zum Chou-king p. XLVI. On l'appelle aussi Hoai-nan-vang, parce qu'il étoit Roi de Hoai-nan. Son Palais étoit une Académie de Savans, avec lesquels il creusoit dans l'antiquité la plus reculée; c'est pourquoi ses Ouvrages sont très-curieux, et son style est très-beau. Von ihm führt Amiot Mem. d. Miss. T. VI. p. 118. Folgendes an: „Le principe de toute doctrine, dit Hoai-nan-tsée, est un. Un, en tant que seul, ne sauroit engendrer; mais il engendre tout, en tant qu'il renferme en soi les deux principes, dont l'accord et l'union produisent tout. C'est dans ce sens qu'on peut dire: 1 engendre 2, 2 engendre 3, et de 3 toutes choses sont engendrées. Le ciel et la terre forment ce que nous appellons en général le tems. Trois lunaisons forment un che (une saison). C'est pourquoi, lorsqu' anciennement on faisoit les cérémonies respectueuses en l'honneur des Ancêtres, on faisoit trois offrandes, on pleuroit trois fois. Les anciennes armées, quelque nombreuses qu'elles fussent, n'etoient jamais composées que de trois kiun (c'est-à dire, de trois grands corps).“ In Hinſicht auf die 3 iſt hiemit zu vergleichen Aristot. de coelo I, 1. *καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισαι,* worauf auch Ariſtoteles bemerkt: *διὸ παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὥσπερ νόμους ἐκείνης, καὶ πρὸς τὰς ἁγιστείας χρώμεθα τῶν θεῶν τῷ ἀριθμῷ τούτῳ.* Vgl. Theologum. arithm. 3. p. 15. Jamblich. V. P. 152.

nicht erzeugen; aber es erzeugt Alles, insofern es in sich enthält die beiden Principien, deren Zusammenstimmung und Vereinigung Alles hervorbringt." Und darauf läßt Hoai-nan-tse aus dem 1 hervorgehen die 2 und die 3, und damit die Erde und den Himmel, oder das Irdische und das Himmlische.[88]) Die 2 ist das Urgerade, die 3 das Urungerade, diese, das Irdische und das Himmlische darstellend, oder Yin und Yang, sind die Urgründe der Schöpfung, und wie die Pythagoreer, so setzen auch die Schinesen „über beiden Gegensätzen eine höhere Einheit, in welcher beide wurzeln."[89])

Hier befinden wir uns auf dem rechten Standorte, um aufzublicken zur Gottheit der Schinesen, Tai-yi oder Thian. Nicht blos Tai-yi, sondern auch Thian bedeutet nach Abel-Remusat's[90]) Erklärung „erste Einheit" oder

88) Die 2 und die 3 bedeuten den Schinesen vorzugsweise die Erde und den Himmel. S. oben Anm. 73.

89) Vergl. Böckh Philolaos S. 53. ff. und S. 147. ff.

90) Der Charakter Thian, hinten Nro. 53., ist zusammengesetzt aus der Figur Yi, welche das Dictionnaire chinois, françois et latin cl. I. erklärt durch unus, primus, und aus der Figur Ta, deren Bedeutung dasselbe cl. XXXVII. folgender Maaßen bestimmt: magnus, superare, incipere, ingrandescere, usurpatur etiam pro táy; und táy bedeutet magnum, summum, supereminere. Abel-Remúsat erklärt daher in seinem Essai sur la langue et la littérature chinoises p. 69. den Charakter Thian durch première unité.

Ureins. Und übereinſtimmend mit Hoai-nan-tſe, nennt auch ein anderer Schineſiſcher Text, welchen Cibot anführt, mit klaren Worten die Einheit oder das Eins das Princip aller Weſen. Auch den Pythagoreern iſt die Gottheit, nach Böckh, [91]) die „höchſte abſolute Einheit," jenes Eins des Hoai-nan-tſe, in welchem die beiden Urgründe ungetrennt und ohne Gegenſatz ſind. Von den Schineſen, wie von den Pythagoreern, wird ſie als ein überſinnliches Weſen, vor der Materie, gedacht. [92])

Der Ausdruck Tai-yi beſteht aus denſelben nur getrennten Elementen. Vgl. Mém. d. Miss. T. XI. p. 538. T. II. p. 31. und Premare Discours prélim. zum Chou-king, chap. I. Der P. Cibot ſchreibt Mém. d. Miss. T. IX. p. 314. Le fameux livre Lieou-chou-tsing-hoen dit: „le point est le symbole de l'unité, l'unité est la substance de la vérité eternelle, le résultat de toutes les perfections du Tien, le principe de tous les êtres, le mystere incompréhensible du grand Tout, la mere de toute lumiere et un abyme de ténebres, l'esprit universel, qu'on ne peut voir si on ne le peint et qu'on ne peut peindre que symboliquement." Ebenſo Philolaos b. Böckh S. 150. "Εν, φησὶν, ἀρχὰ πάντων..

91) a. a. O. S. 147. ff.

92) S. Premare a. a. O. In Hinſicht auf das Tai-ki, suprème principe physique, wird die Gottheit ebenſo, wie nach Hoai-nan-tſe in Hinſicht auf die beiden Urgründe, als causa ante causam aufgefaßt nach dem Text des Schi-tſe aus der Zeit der Tſcheu bei Abel-Remúſat Essai sur la langue etc. p. 99. u. Nro. XIV. Ein anderer Text ebend. p. 101 u. Nro. XVI. lautet: Ratio (tao) est superioris principii (tai-ki) antecessor.

So löſet ſich hier der menſchliche Geiſt das große Problem, die Weltſchöpfung, oder, nach der einfacheren Auffaſſung der alten Helleniſchen Philoſophen, die Entſtehung des Vielen aus dem Einen. Wie aber, wenn wir, in dieſe Denkweiſe eingehend, die Löſung genauer betrachten, und ſagen, daß ja mit der 2 und 3 u. ſ. w. keine eigentliche Vielheit, keine weſentliche Verſchiedenheit geſetzt ſei, ſondern nur daſſelbe Eins zweimal und dreimal u. ſ. w.? Wenn wir dies ſagen, ſo haben wir einen weltgeſchichtlichen Gedanken gefaßt, und uns plötzlich aus Schina über den Himalaya verſetzt auf den Standpunkt des Indiſchen Geiſtes, in die Indiſche Alleinslehre, welche, weil ſie dieſe Entſtehung der Vielheit nicht begreift, und zugleich der Vernunft mehr vertraut, als der ſinnlichen Wahrnehmung, kühn die Vielheit oder die Welt hinwegleugnet und behauptet: es iſt nur Eines, und außer ihm iſt nichts. Denn alſo reden die Indiſchen Philoſophen:[93]) „Es iſt nichts wirklich und wahrhaft von Allem, was wir glauben zu ſehen, zu hören, zu riechen, zu ſchmecken, oder zu berühren; dieſe ganze Welt iſt nichts als eine Art von Traum und eine leere Täuſchung,

93) Bei dem gelehrten Bernier, Voyage (à la Haye 1671.) p. 204. Il n'est donc rien, disent-ils, de réel et d'effectif de tout ce que nous croyons voir, ouir, ou flairer, gouter, ou toucher; tout ce monde n'est qu'une espèce de songe, et une pure illusion, en tant que toute cette multiplicité et diversité de choses qui nous apparoissent,

indem alle dieſe Vervielfältigung und Verſchiedenheit der Dinge, die uns erſcheinen, nichts iſt als ein Einziges und Daſſelbige, Gott ſelbſt; ſowie all die verſchiedenen Zahlen, welche wir haben, wie 10, 20, 100, 1000, u. ſ. w. nichts ſind als eine und dieſelbe wiederholte Einheit." Und um dieſes Gedankens willen ſehen wir hier den Menſchen ſich mühen, ja ſich martern, von der ihn umfangenden Vielheit ſich zu befreien, von der Welt, in welche er doch mit dem eigenen ſinnlichen Daſein ſich eingeſponnen findet, ſich loszuwinden und aufzugehen in dem Einen. Doch von dieſem Ausfluge über den Himalaya, zu welchem reizte die günſtige Gelegenheit, die ſich darbot, auf dem kürzeſten Wege nach dem Mittelpunkte Indiens zu gelangen, wollen wir jetzt eilig zurückkehren, damit nicht etwa hier, zwar nicht die völlig leere Welt der Philoſophie, aber die Welt der Phantaſie, welche deſto reicher iſt, weil es hier keine wirkliche gibt, mit ihrem Zauber uns feſſele, und wir Schina vergeſſen. Vielleicht läßt ſich auch aus der wirklichen Welt, ehe wir, wie die Hindus und wie die Eleaten, ſie aufgeben, mittels der Zahlen Etwas machen, vielleicht indem die Zahlen uns Muſik hineinbringen, und dadurch die langweilige Proſa aus ihr verbannen.

---

ne sont qu'une seule, unique et mesme chose, qui est Dieu mesme: comme tous ces nombres divers que nous avons, de dix, de vingt, de cent, de mille, et ainsi des autres, ne sont enfin qu'une mesme unité répétée plusieurs fois.

In der That bemerkt Aristoteles,[94]) daß die Pythagorische Ansicht von den Zahlen als dem Wesen der Dinge, vornehmlich aus der Betrachtung der Musik hervorgegangen sei, und Böckh[95]) zeigt klar, daß der Gegensatz der geraden und ungeraden Zahlen, welcher den Gegensatz der Dinge darstellt, sich vorzugsweise bezieht auf die Musikbildung, „weil alle Hauptverhältnisse der Harmonie, 1 : 2, 2 : 3, 3 : 4, 8 : 9, 243 : 256, aus geraden und ungeraden Zahlen bestehen.“ Der P. Amiot[96])

---

94) Metaph. I, 5. p. 16. Dort sagt er, die Pythagoreer hätten sich diese Ansicht gebildet, weil sie sich vorzüglich mit der Mathematik beschäftigt und in den Zahlen viel Uebereinstimmendes mit den Dingen wahrgenommen, ἔτι δὲ τῶν ἁρμονικῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες καὶ τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους. Vgl. XIII, 3. p. 297.

95) Philolaos S. 60. ff.

96) Mém. d. Miss. T. VI. p. 138. „C'est le ciel, et non pas l'homme, disent les Chinois, qui a fait la séparation et la combinaison des nombres pairs et impairs, d'où resulte la formation des Lu, et c'est sur le corps du dragon-cheval que cette séparation et cette combinaison ont été montrées à Fou-hi, telle qu'on la voit dans la figure Ho-tou.“ Die Lu sind les douze demi-tons de l'octave. Ebend. p. 135. sagen die Schinesen von den geraden und ungeraden Zahlen: c'est en les associant à propos qu'on peut donner à la sublime science des sons la vertu d'eclairer l'esprit des plus vives lumières, d'echauffer le coeur, en l'excitant à l'amour du devoir, et de charmer l'oreille par la douceur de la mélodie.

ſchreibt: „Es iſt der Himmel und nicht der Menſch, ſagen die Schineſen, der gemacht hat die Sonderung und die Combinazion der geraden und ungeraden Zahlen, woraus die Bildung der muſikaliſchen Töne entſpringt, und auf dem Leibe des Drachenpferdes iſt dieſe Sonderung und dieſe Combinazion dem Fu-hi gezeigt worden, wie man ſie ſieht in der Figur Ho-tu.“ Und von dieſem Ho-tu, welches oben zunächſt nur nach ſeiner allgemeinſten Bedeutung, als Darſtellung des Zahlenweſens des Weltalls überhaupt, aufgeführt wurde, gibt nun Amiot,[97]) welcher der Theorie der Muſik ſehr kundig iſt, dieſe Erklärung: „Die Combinazion der geraden und ungeraden Zahlen iſt ſo gut angeordnet in dieſer Figur, daß ſie nur gemacht zu ſein ſcheint, um das muſikaliſche Syſtem darzuſtellen.“

Von der Schineſiſchen Muſikbildung ſelbſt, ſowohl der alten als der neueren, hat uns Amiot[98]) eine ſehr

97) Mém. d. Miss. T. VI. p. 138. La combinaison des nombres pairs et impairs est si bien distribuée dans cette figure, qu'il semble qu'elle n'ait eté faite que pour représenter le système musical. On y trouve en effet les cinq tons et la mesure des tuyaux dont on les tire. Das Nähere ſ. bei ihm ſelbſt.

98) in ſeinem Mémoire sur la musique des Chinois tant anciens que modernes, welches den VI. Band der Mém. d. Miss. einnimmt. Er führt dort p. 21. suiv. neun und ſechzig Schineſiſche Werke namentlich auf, die er bei ſeiner Arbeit benutzt habe.

ausführliche aus den Urquellen geschöpfte Darstellung gegeben, und schon selber die Bemerkung gemacht, daß das musikalische System der alten Schinesen wesentlich übereinstimme mit dem Pythagorischen. Die Herausgabe seiner Abhandlung hat der Französische Gelehrte Roussier besorgt, dem sie als einem Sachverständigen, welcher selbst ein Werk über die Musik der Alten geschrieben hatte, anvertraut wurde; und Roussier benutzte dabei eine von Amiot verfertigte Uebersetzung des großen Schinesischen Werkes über die Musik von Li-kuang-ti, welche sich handschriftlich auf der königlichen Bibliothek zu Paris befindet. Und Roussier [99]) erklärt: „Man wird aus den Anmerkungen, welche ich dieser Abhandlung beigefügt habe, sehen, nicht blos daß ich dem P. Amiot beistimme, „daß

---

99) Mém. d. Miss. T. VI. p. 9. note: On verra par les observations que j'ai jointes à ce Mémoire, non-seulement que je pense avec le P. Amiot, que „les vraies dimensions de chaque ton, leur génération réciproque," en un mot, que les vraies proportions musicales, celles qu' adoptoit Pythagore, sont réellement dues aux anciens Chinois. Ebend. p. 173. stellt Amiot die wunderliche Vermuthung auf, daß vielleicht Pythagoras selbst bis nach Schina gekommen sei; dazu bemerkt Roussier: Cette conjecture du P. Amiot se tourne en certitude par l'inspection de la figure 2 de cette troisieme Partie. On y voit, en commençant d'en haut, la série des sons diatoniques la sol fa mi re ut si, la sol fa mi re ut si. C'est exactement, pour le nombre et l'ordre des sons, le système de Pythagore, ou si l'on veut, celui

die richtigen Abſtände jedes Tones, ihre wechſelſeitige Erzeugung", ſondern mit Einem Worte, daß die richtigen muſikaliſchen Verhältniſſe, wie ſie Pythagoras annahm, ſich in der That herſchreiben von den alten Schineſen."

Doch die ganze Muſikbildung ſelbſt braucht nach ihrer Beſchaffenheit an ſich, uns hier nicht zu kümmern, ſondern nur inſofern, als ſie eingreift in die Weltanſicht. Da nun der Gegenſatz der Dinge auf den des Geraden und Ungeraden zurückgebracht wird, dieſer aber die harmoniſchen Verhältniſſe begründet, ſo leuchtet von ſelbſt ein, welches nach beiden Anſichten das Band iſt, das die entgegengeſetzten Dinge und damit die Welt überhaupt zuſammenhält, nämlich die Harmonie. Und ſo ſagen die Pythagoreer nach Ariſtoteles: [100]) „Die ganze Welt ſei Harmonie." Und von dem Hoëtu, welches das entgegengeſetzte Weſen der Dinge darſtellt, ſagen die Schineſen, es bezeichne „den vollkommenen Einklang in der Natur." [101])

---

des Grecs dont on auroit supprimé la corde ajoutée, le la inferieur, que les Grecs eux-mêmes regardoient comme etrangere au système, et qu'ils appelloient Proslambanomene, de peur qu'on ne la confondît avec le système que leur avoit donné Pythagore.

100) Metaph. I, 5. p. 16. *τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι.* Sext. Empir. adv. Math. IV, 6. *τὸν ὅλον κόσμον κατὰ ἁρμονίαν λέγουσι διοικεῖσθαι.*

101) Mém. d. Miss. T. VI. p. 141. ſagt Amiot: Les nombres pairs et impairs, yn et yang, placés comme ils le

Und Amiot [102]) ſpricht es klar aus, was ja ganz und gar Pythagoriſch iſt: daß die Schineſen erkennen eine allgemeine Harmonie der Dinge, deren Darſtellung nur und Bild die Muſik ſei. Ja recht wie Böckh die Pythagoriſche Anſicht treffend bezeichnet als eine „Philoſophie des Maaßes und der Harmonie," ſo redet das Tſchung-yung, eines der heiligen Bücher der Schineſen, in Abel-Remüſat's Ueberſetzung: [103]) „Die rechte Mitte, das iſt der große Stützpunkt des Weltalls; die Harmonie,

---

sont dans la figure Ho-tou, désignent l'accord parfait qui regne dans la nature, en même tems qu'ils nous donnent celui qui résulte des lu pour la formation des tons. Vgl. Deguignes oben Anm. 67.

102) Er ſchreibt in ſeiner Abhandlung über die Muſik der Schineſen a. a. O. p. 164 suiv. Si l'on me demandoit simplement: les Chinois connoissent-ils, ou ont-ils connu anciennement l'harmonie? je répondrois affirmativement, et j'ajouterois que les Chinois sont peut-être la nation du monde qui a le mieux connu l'harmonie, et qui en a le plus universellement observé les loix. Mais quelle est cette harmonie, ajouteroit-on, dont les Chinois ont si bien observé les loix? Je répondrois: cette harmonie consiste dans un accord général, entre les choses physiques, morales et politiques, en ce qui constitue la Réligion et le Gouvernement; accord dont la science des sons n'est qu'une représentation, n'est que l'image. Vgl. das Li-ki unten-Anm. 113.

103) Tchhoung-young I, 4. 5. Medium, orbis magnum fundamentum. Concordia, orbis penetrans regula. Per-

das ist die durchherrschende Regel des Weltalls. Von der Vollkommenheit der rechten Mitte und der Harmonie hängt ab die Ruhe der Welt und das Bestehen aller Wesen."

Aber nicht bei dieser allgemeinen Vorstellung einer Harmonie der Dinge überhaupt, bleibt die Uebereinstimmung beider Weltansichten stehen, sondern auch die Schinesen haben, wie die Pythagoreer, wirklich das Weltall in Musik gesetzt, und selbst diese Weltmusik ist im Wesentlichen Dasselbige, wie die Pythagorische. Zwar finden wir bei den Schinesen nicht jene Musik der Sphären, [104]) durch welche die Pythagorische Philosophie so berühmt geworden ist; wenigstens tritt sie bei ihnen nicht mit gleicher Bestimmtheit, oder doch nicht mit gleichem Gewichte hervor; [105]) dagegen bilden sie eine Musik der

---

fectis medio concordiaque, coelum terraque sunt quieta, decem millia rerum nutriuntur. Ebenso Mém. d. Miss. T. I. p. 460. Vgl. Böckh's Philolaos S. 43.

104) S. darüber Aristot. de coelo II, 9. Cic. de nat. deor. III, 11. Porphyr. V. P. 30. u. A.

105) In der Deutung der fünf Saiten des Kin auf die fünf Planeten, worüber unten Anm. 114, erkennt man gleichsam die Anlage der Pythagorischen Sphärenmusik; es ist aber auch wirklich schon eine Sphärenmusik von den alten Schinesen gebildet worden, wie mit Klarheit hervorgeht aus einer Mittheilung des P. Premare, welchen Abel-Rémusat in der unter Anm. 61. angeführten Stelle zu den gelehrtesten Kennern der Schinesischen Litteratur rechnet.

Bewegung aller Dinge in der Zeit, indem ſie die zwölf Theile, in welche von ihnen die Summe von Tag und Nacht getheilt wird, und die zwölf Monden des Jahres, durch die ſich der Kreislauf der ſchaffenden Natur vollendet, auffaſſen als das Spiel einer muſikaliſchen Leiter von zwölf Tönen.[106]) Und bei genauerer Erwägung wird man zugeben müſſen, daß den Gedanken dieſe Auffaſſung ſelbſt tiefer und gründlicher ausdrückt, als die Pythagoriſche, welche die Abſtände der Weltkörper von einander für muſikaliſche Intervalle, und die Weltkörper ſelbſt für tönend annimmt, da ja die Pythagoriſche Auffaſſung mehr ausdrückt nur daß bei oder unter dieſer Muſik, die Schineſiſche aber, daß vermöge dieſer Muſik Alles entſtehe und geſchehe. Aber für die Phantaſie iſt die Pythagoriſche Vorſtellung erhabener wegen der räumlichen Ungeheuerheit der Intervalle und der Notenköpfe, und wegen der Symphonie iſt ſie muſikaliſcher. Doch der Gedanke an ſich, abgeſehen von der Form der Dar-

---

Dieſer ſagt in ſeinem Discours prélim. zum Chou-king p. CXIV, daß die Schineſen von der mythiſchen Niü-wa behaupten: „par le moyen des kouen ou flutes doubles, elle réunit tous les sons à un seul, et accorda le Soleil, la Lune et les Etoiles; c'est ce qui s'appelle un concert parfait, une harmonie pleine.“ Doch beſtimmtere Angaben habe ich hierüber nirgends gefunden.

106) Dies zeigt Amiot ausführlich Mém. d. Miss. T. VI. p. 95. suiv. Beiläufig bemerke ich, daß ſich hieraus erklärt, warum in Schina von Alters her das Kalenderweſen eine ſo hohe Wichtigkeit hat.

ſtellung, iſt in beiden Anſichten ganz offenbar derſelbige: eine Weltharmonie und Weltmuſik, aus und in welcher Alles hervorgehe und beſtehe.

Wie nun dieſe Weltharmonie von den älteſten Pythagoreern muſikaliſch beſtimmt worden ſei, läßt ſich nicht mehr mit Sicherheit ermitteln; daher iſt auch keine Vergleichung derſelben mit der Schineſiſchen möglich; aber wäre ſie auch möglich, ſo wüßten wir doch voraus, daß die Pythagoriſche in ihrem beſtimmten Baue ganz verſchieden geweſen ſein muß von der Schineſiſchen, da jene, wie gemeldet wird, als Symphonie und in Anwendung auf die Zehnheit der Weltkörper gebildet war, während dieſe eine Tonleiter in Anwendung auf die Zwölfheit der Monden und Stunden darſtellt. Aber mit dem Allgemeinen der Alt-Pythagoriſchen Anſicht von der Weltharmonie hat die Schineſiſche ſelbſt in dieſer Beſtimmtheit noch eine auffallende Uebereinſtimmung. Denn wie nach Böckh [107]) aus Anderem und auch aus den eigenen Worten des Philolaos hervorgeht, ſo haben die alten Pythagoreer die Weltharmonie überhaupt als Octave aufge-

---

107) Philolaos S. 65. ff. Nachdem nämlich Philolaos in jenem Bruchſtücke die Nothwendigkeit der Harmonie zur Verbindung der Gegenſätze in der Welt gezeigt, und ſich ihm ergeben hat: *ἀνάγκα τὰ τοιαῦτα ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, εἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι*, ſo fährt er fort: *ἁρμονίας δὲ μέγεθός ἐντι συλλαβὰ καὶ δι' ὀξειᾶν*, d. h. „der Umfang der Harmonie aber, d. i. der Octave, iſt die Quarte und die Quinte."

faßt. Nun behauptet auch Amiot [108]) von den zwölf Tönen oder Lü, welche die Schineſiſche Weltharmonie bilden: ſie ſeien an ſich nichts Anderes, als „die Darſtellung des Umfanges der Octave, eingetheilt in zwölf halbe Töne.“ Dieſe Octave beginnt nach ihm mit ihrem Grundtone, Hoang-tſchung, in der Sonnenwende des Winters und mit der Stunde Tſe, d. i. 11 — 1 Uhr in der Nacht, und ſpielt ſo die chromatiſche Tonleiter der zwölf Monden des Jahres, ſowie der zwölf Stunden, bis ſie zu ihrem Anfange zurückkehrt und ſich wiederholt. So tönt die Weltmuſik ſelbſt noch den jetzigen Schineſen. Aber Amiot und Rouſſier theilen noch eine andere Darſtellung mit, welche dem früheſten Alterthume des Volkes angehört. Dieſe gebe ich hier vollſtändig mit ihren Zahlenausdrücken nach Rouſſier's Auszuge aus dem oben erwähnten Werke des Li-kuang-ti. Vielleicht daß ein Kenner der Wiſſenſchaft der Töne und ihrer Entwickelung bei den Griechen ſich dadurch reizen läßt, den Gegenſtand einer genaueren und ausführlicheren Forſchung und Vergleichung zu unterwerfen. Folgendes iſt der Text des Li-kuang-ti: [109])

---

108) Mém. d. Miss. T. VI. p. 99. von den Lü: n'etant par eux-mêmes que la représentation de l'étendue de l'octave, divisée en douze demi-tons. Vgl. ebend. p. 95. suiv.

109) Mém. d. Miss. T. VI. p. 191. Vgl. ebend. p. 122. u. planche XV. Li-kuang-ti ſelbſt gibt folgende Erklärung der Zahlen: Les chiffres qui sont à côté de ceux des lunes tcheou, yn, mao, etc. expriment le nombre des

Tſe	1.		XI.	Mond.	Hoang-tſchung.
Tſcheu	3.	2.	XII.	„	Ta-lü.
Yin	9.	8.	I.	„	Tai-tſu.
Mao	27.	16.	II.	„	Kia-tſchung.
Tſchen	81.	64.	III.	„	Ku-ſi.
Se	243.	128.	IV.	„	Tſchung-lü.
U	729.	512.	V.	„	Jui-pin.
Wei	2187.	1024.	VI.	„	Lin-tſchung.
Schen	6561.	4096.	VII.	„	Yi-tſe
Yeu	19683.	8192.	VIII.	„	Nan-lü
Sü	59049.	32768.	IX.	„	U-yi.
Hai	177147.	65536.	X.	„	Yng-tſchung.

---

parties du hoang-tchoung qui convient à chaque lu. Par exemple: tsée, qui désigne le hoang-tchoung, est le dividende; tcheou 3, 2 signifie que si on divise le hoang-tchoung en trois parties egales, tcheou aura deux tiers du hoang-tchoung. Ainsi, supposant le hoang-tchoung divisé en trois parties, dont chacune sera de trois pouces, on dit: 3 multiplié par 3, donne 9; les deux tiers de 9 sont 6; donc tcheou aura six pouces. Si le hoang-tchoung a 27 parties egales, mao aura seize de ces parties; et ainsi des autres. Telle est la méthode par laquelle on peut savoir la doctrine du ciel et de la terre.“ Amiot macht dies ſo noch deutlicher: la onzieme lune, qui représente le hoang-tchoung, est le dividende, égal à 1. La douzieme

Die Namen in der ersten Reihe bezeichnen die Monden und zugleich die Stunden, die in der letzten die Töne oder Lü; die dritte Reihe gibt die Vergleichung mit dem bürgerlichen Jahre der Schinesen. Nachdem Rouſſier dieſe Zahlenverhältniſſe in die entſprechenden Noten übertragen hat, ſo bemerkt er: [110]) es ſei eine Reihe abwechſelnder Quinten und Quarten. Hiebei darf ich wol hinweiſen auf die heilige Tetraktys [111]) der Pythagoreer, die allgemein auf Pythagoras ſelbſt zurückgeführt wird: jene Auffaſſung des Weltalls und der Harmonie deſſelben in den Zahlen 1, 2, 3, 4, welche zuſammengezählt, 1 + 2 + 3 + 4, die allum-

---

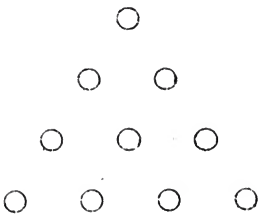
lune, qui représente le ta-lu, de trois parties du hoang-tchoung, en a deux. La premiere lune, qui représente le tay-tsou, de neuf parties du hoang-tchoung, en a huit; et ainsi des autres. Derſelbe ſagt p. 122. La formation des douze lu, par la progression triple, depuis l'unité jusqu' au nombre 177147 inclusivement, date encore des premiers siecles de la Monarchie chinoise, et l'addition qu'on y a faite, par maniere de supplément ou de correction, est antérieure de bien des siecles au tems où vivoit Pythagore.

110) Mém. d. Miss. T. VI. p. 197. Il est aisé d'y remarquer une série de quintes et de quartes alternatives, d'où résulte la juste proportion de chaque intervalle que cette série forme dans sa marche.

111) Ueber die Tetraktys ſ. Kriſche de Societ. Pythag. p. 57. und Rixner Geſch. d. Philoſ. B. I. S. 100. und die von Beiden angeführten Schriftſteller.

faſſende Zehnheit oder das Weltall, und in Verhältniß zu einander geſtellt, die harmoniſchen Verhältniſſe deſſelben ergeben, 1 : 2 die Octave, 2 : 3 die Quinte, und 3 : 4 die Quarte. Und es iſt bemerkenswerth, daß ſelbſt dieſe Form der Auffaſſung auch bei den alten Schineſen ſich ziemlich klar angedeutet findet in einer Stelle, welche Amiot aus dem Werke des Philoſophen Tſo-kieu-ming, eines Zeitgenoſſen des Confucius, überſetzt hat. Denn Amiot [112])

112) Mém. d. Miss. T. VI. p. 136. „Un, deux, trois et quatre," dit Tso-kieou-ming dans son Tchouen, „renferment la doctrine la plus profonde. Cette doctrine n'avoit point echappé à nos Anciens, qui en faisoient l'objet de leurs etudes et de leurs méditations les plus profondes." Noch klarer erſcheint die Tetraktys in folgender Figur, welche die Schineſen in ihrer Kriegskunſt darſtellen. (Les soldats) se joignent de dix en dix hommes, lesquels, montés sur le bouclier l'un de l'autre, forment une figure telle qu'on la voit dans la planche VI. nämlich dieſe:



on appelle les soldats ainsi rangés, la face des dix représentée par les boucliers qui les cachent. S. Mém. d. Miss. T. VII. p. 326. Hiebei iſt noch zu

ſchreibt: „Eins, Zwei, Drei und Vier, ſagt Tſo-kieu-ming in ſeinem Tſchuan, enthalten die tiefſte Wiſſenſchaft. Dieſe Wiſſenſchaft war unſeren Vorfahren nicht verborgen, welche dieſelben zum Gegenſtande ihrer tiefſten Forſchungen und Betrachtungen machten.“

Nun erſt können wir recht begreifen jene Sprache der Schineſen von der Allmächtigkeit der Zahlen und daß ſie ſagen, durch die Verbindung der geraden und ungeraden Zahlen gehen in der Natur die Wunder hervor, über welche wir erſtaunen. Denn durch dieſe Verbindung eben entſtehet ja, wie die Lü überhaupt, ſo die Alles erzeugende und zeitigende Weltmuſik. Und weil die geraden Zahlen darſtellen das Irdiſche und Unvollkomme, die ungeraden aber das Himmliſche und Vollkommene, ſo iſt das ein bedeutungsvoller Ausſpruch des heiligen Li-ki:[113]) „Die Muſik iſt der Ausdruck und das Bild der Ver-

---

beachten, daß für Einen, welcher einige Bekanntſchaft mit der Schineſiſchen Sprache beſitzt, der dringendſte Verdacht entſteht, daß die Benennung der Figur nicht genau überſetzt ſei, ſondern, weil zu zehn nicht der Begriff Soldaten hinzugefügt iſt, ſo übertragen werden müſſe: Die Geſtalt der Zehn oder Zehnheit, dargeſtellt durch die verbergenden Schilde. Daß die Schineſiſchen Kriegsübungen ſolche Symbolik enthalten, zeigt unten Anm. 154.

113) Mém. d. Miss. T. I. p. 257. „La musique est l'expression et l'image de l'union de la terre avec le ciel.“ Vgl. Böckh Philolaos S. 65 — 66.

einigung der Erde mit dem Himmel." Und in dieſer Anſchauung der Dinge thun die Schineſen recht, daß ſie mit tiefer Verehrung hinblicken auf das uralte Inſtrument Kin, [114]) welches ſelbſt durch ſeinen Bau, da ſeine

114) Amiot ſchreibt Mém. d. Miss. T. VI. p. 53. suiv. „Fou-hi, dit le Che-pen, employa le Toung-mou (sorte de bois), et en fit l'instrument de Musique, que nous appellons aujourd'hui Kin. Il l'arrondit sur la partie supérieure pour représenter le Ciel; il l'applanit dans sa partie du dessous pour représenter la terre. Il fixa à huit pouces la demeure du dragon (Name eines Theiles des Kin), pour représenter les huit aires de vent, et donna quatre pouces au nid du Foung-hoang (Name eines anderen Theiles des Kin), pour représenter les quatre saisons de l'année. Il le garnit de cinq cordes, pour représenter les cinq planètes et les cinq elémens, et détermina sa longueur totale à sept pieds deux pouces, pour représenter l'universalité des choses." Nach Anderen hatte das Kin gleich von Anfang ſieben Saiten. Amiot führt noch mehr Beziehungen an und bemerkt: en un mot, la construction du Kin, sa forme, disent les Chinois, tout en lui est doctrine, tout y est représentation ou symbole. Les sons qu'on en tire, ajoutent-ils, dissipent les ténebres de l'entendement, et rendent le calme aux passions; mais pour en recueillir ces précieux fruits, il faut être avancé dans l'etude de la sagesse. Les seuls sages doivent toucher le Kin, les personnes ordinaires doivent se contenter de le regarder dans un profond silence et avec le plus grand respect. Amiot ſagt: Notre Impereur lui-même n'a pas dédaigné de se faire peindre plusieurs fois dans l'attitude d'un homme profondément occupé à tirer des sons d'un in-

obere Seite gewölbt, seine untere flach ist, um den Himmel und die Erde anzudeuten, ihnen die Weltharmonie verbildlicht.

Hiedurch ist nun eigentlich die Uebereinstimmung der Weltansicht der Pythagoreer und der Schinesen dem Wesentlichsten nach schon vollständig erwiesen; denn diese mathematisch-musikalische Anordnung der Welt, das ist eben die ganze Weltansicht selbst, der Einen wie der Anderen, und alles Weitere der Uebereinstimmung kann dagegen nur als mehr oder minder unwesentlich und nebensächlich erscheinen. Aber das ist hochwichtig, daß diese Weltansicht ihre volle Bestätigung findet in der Betrachtung des Wesens nicht blos des Pythagorischen Lebens, sondern auch der alten Großen Familie. Denn wie sie auch der letzteren ganzes Wesen durchdringt und beherrscht, das mag uns, obwohl wir es weiterhin ausführlicher und gründlicher darthun werden, schon gleich hier ein Schinesischer Staatsmann selbst sagen, in Leontiew's [115]) Ueber-

---

strument, qui passe dans son Empire pour être dévolu de droit à ceux qui font leur principale etude de la littérature et de la sagesse. Vgl. Premare im Discours prélim. zum Chou-king p. CVI. und Deguignes ebend. p. 321.

115) Chinesische Gedanken, nach der Uebersetzung des Aler. Leontiew (Weimar 1776. 8°.) S. 261. Und wie die Hanzlin erklären zum Meng-Tseu p. 44. ed. Stan. Julien (Paris 1824. 8°.) „Perfecta enim musica non tam in

ſetzung: „Ordnung, Friede und Ruhe im Reiche beruhen auf der Muſik. Ihre Wirkung hat einen ſo ſtarken Einfluß in das Blut und die Adern des Volkes, daß das Volk in Ruhe und guter Ordnung bleiben kann, wenn

---

vocum sonorumque concentu, quam in hominum concordia sita est:“ ſo hat auch der Schu-king überall für die goldenen Zeiten des Alterthums keine höhere Lobpreiſung, als daß damals die vollkommenſte Eintracht geherrſcht habe, gleichwie der Schi-king ſingt von Wen-wang, Mém. d. Miss. T. IV. p. 21. „Quel eclat de gloire! quelle ravissante prospérité! tous les coeurs sont unis!“ S. den Chou-king p. 6. 228. 230. u. ſ. Und ein Geiſt der Eintracht offenbart ſich auch noch gegenwärtig ſelbſt dem Reiſenden als hervorſtechender Zug dieſes Volkslebens. Der Verfaſſer des werthvollen Tagebuchs einer Landreiſe durch die Küſtenprovinzen China's i. J. 1819. und 1820. (von der Inſel Hainan nach Canton „durch 256 Städte und Dörfer und 20 Feſtungen“), a. d. Engl. in Bertuch's N. Bibliothek d. wicht. Reiſebeſchreib. B. XXXI. meldet S. 52. „Es iſt wahrhaft angenehm und nicht wenig überraſchend, ſo viel Ordnung und Regelmäßigkeit in ſo bevölkerten Orten herrſchen zu ſehen; da ſieht man weder Streit noch Verwirrung irgend einer Art; nicht einmal ein ärgerliches Wort iſt zu hören, indem allenthalben vollkommene Eintracht und Herzlichkeit herrſcht.“ Vgl. ebend. S. 64. ff. Auch ſchon der berühmte Marco Paolo meldete von dem Lande Mangi unter dem Könige Facfur, wie bei ihm die Namen ſtehen, Reiſen in den Orient III, 53. „Kein Menſch wagte es, ſeinen Nächſten zu beleidigen, Niemand ſtörte die brüderliche Freundſchaft; denn beide würden der gewiſſen Strafe nicht entgangen ſein. Es herrſchte in dieſem Reiche eine ſo vollkommene Einigkeit,“ u. ſ. w.

gleich der Regent ſchwach wird. Confucius ſah die Wirkung der Muſik des Scho [116]) unter der Regierung des ſchwachen Kaiſers Yung-ſchi.“ Ja, dieſe muſikaliſche Weltanſicht dringt in der That in die Lebenspulſe des Schineſiſchen Volkes, da auch die leibliche Geſundheit von den Schineſen, wie von den Pythagoreern, als Harmonie, und alle Krankheit als Störung derſelben angeſehen wird in gar ſtrengerem Sinne, als bei uns; was die Schineſiſche Lehre vom Pulſe deutlicher bekundet, als uns gefallen kann, indem dieſelbe ſich bis zur Karikatur ausgebildet hat. Denn ſo lautet ein Bericht: „Es gibt lang zitternde, kurz zitternde Pulſe, wie die Saiten auf dem Inſtrumente Kin, oben ſchwimmende und ſanfte, die ſich fühlen wie die Löcher auf einer Flöte, u. ſ. w. kurz, ihr Pulsfühlen iſt wirklich mit einer Art Taſten-Muſik zu vergleichen; was denn auch mit ihrem Begriffe des lebendigen Körpers zuſammenſtimmt, indem ſie ihn mit einer wohlbezogenen Laute vergleichen.“ Und die in ihrer Art einzige Erſcheinung an dem Schineſiſchen Leben, daß hier bis ins Genaueſte vorgeſchrieben und ſelbſt unter die Obhut einer eigenen Behörde geſtellt ſind die Gebräuche, nach denen die Menſchen ſich im Umgange mit einander zu bewegen haben, z. B. wie weit man bei einem Beſuche dem Gaſte entgegengehen müſſe, auf welcher Seite ihn zur Thür geleiten, ob auf der rechten oder auf der linken, wie oft ſich verneigen, welche Höflichkeit ihm ſagen und von ihm empfangen, u. ſ. f. was iſt das alles wol An-

116) Scho war nach Leontiew ein berühmter Lehrer der Muſik.

deres, als gleichsam eine Metrik des Zusammenlebens, durch welche alle Bewegungen in der Großen Familie unter Einen Rhythmus gebracht sind? Wird nicht z. B. bei den Schinesischen Gastmälern wirklich nach dem Takte gespeist? „Es ist ein Bedienter da, sagt der P. Mailla, [117]) der sowie bei unserer Musik den Takt schlägt, damit alle Gäste zu gleicher Zeit aus der Schüssel nehmen, zugleich in den Mund stecken, zu gleicher Zeit die kleinen Stäbchen in die Höhe heben, die ihnen statt der Gabeln dienen, und sie ordentlich und zu rechter Zeit wieder an ihren Ort legen." Daher denn auch das heilige Li-ki, das Buch von den Gebräuchen, mit richtigem Sinne, weil der Zweck dieser Metrik die Harmonie ist, in seinen Betrachtungen Gebräuche und Musik von einander nicht trennt, und das Li-ki [118]) versichert: „Mit den Gebräuchen und der Musik ist Nichts schwierig im Reiche." Indessen wie man auch die Sache ansehen mag: diese Abmessung und Regelung des Umganges werde ich auch an dem Pythagorischen Leben nachweisen, so daß, wer deßhalb die Schinesen verlachen will, auch den Muth haben muß, der Pythagoreer zu spotten, die doch in ihren Formen sich wol um einen tieferen Punkt bewegten, als etwa in manchen unserer Gesellschaften die silbernen, auch bleiernen Phrasen-Repetir-Uhren. Endlich

117) in den Zusätzen zu Dühalde's Beschreibung des Chinesischen Reiches (Rostock 1756. 4°.) S. 273.

118) Mém. d. Miss. T. I. p. 257. „Avec le Cérémonial et la Musique, rien n'est difficile dans l'Empire.

überall in der Großen Familie, durch alles Schaffen und Thun herrscht die Zahl, herrscht Berechnung und Abmessung.[119]) Ueber den Inhalt des Schinesischen Gesetzbuches berichtet Cibot:[120]) Die verschiedenen Gebäude, die Kleidungen, die Hausgeräthe, die Lebensmittel, die Waffen, u. s. w. „alles ist gezählt, gewogen, gemessen." Doch weil bestimmte Beispiele, gleich den Parabeln, klarer darstellen, als allgemeine Schilderungen, so will ich hier mittheilen, was Amiot[121]) nach den Schinesischen

---

119) Treffend bemerkt Aristoteles Metaph. XII, 3. p. 265. *τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον, ἃ μάλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι.* Vgl. Anm. 253. Und schon Herder in s. Ideen zur Gesch. der Menschheit Th. III. Buch 11. Kap. 1. erkannte richtig an den Schinesen: „Ihre Polizei und Gesetzgebung ist Regelmäßigkeit und genau bestimmte Ordnung." Auch Abel-Remûsat hebt dies hervor im Journ. d. Sav. 1827, nov. p. 692.: les habitans (de la Chine) se distinguent sur-tout par la patience, l'exactitude, un esprit d'ordre et de régularité. Vgl. Anm. 115.

120) Mém. d. Miss. T. IV. p. 162. über einen Abschnitt des Gesetzbuches Tai-tsing-hoei-tien: Bâtimens divers, et leurs formes, mesures, ornemens; etoffes pour les habits, et leurs diverses espèces, façons et qualités; provisions de bouche, et leurs proportions, différences et variétés; meubles, et leurs grandeurs, espèces et façons; armes, etc. tout est nombré, pesé, mesuré, et décrit dans le plus grand détail.

121) Mém. d. Miss. T. III. p. 234. suiv.

Geſchichtſchreibern erzählt von dem Himmelsſohne Tſin-ſchi-hoang-ti, demſelben, welchem die Erbauung der gro-ßen Mauer zugeſchrieben wird. Dieſer ſtürzte die Herr-ſchaft der Tſcheu, und da deren Emblem das Feuer ge-weſen war, ſo wählte er zum Emblem ſeiner Herrſchaft das Waſſer, weil er gleichſam das Feuer ausgelöſcht habe. Nun wird die Zahl Sechs, ſagt Amiot, [122]) von den Aſtrologen dem Mercur, dem Planeten des Waſſers, beigelegt, und von den Zahlenweisſagern demjenigen un-ter den Kua des Fu-hi, welches das Waſſer bedeutet. Hiebei bemerke ich, daß auch aus der Pythagoriſchen Lehre Ariſtoteles [123]) hervorhebt: „Die Zahl des Waſſers iſt zweimal Drei;“ und zweimal Drei iſt Sechs. „Schi-hoang-ti, fährt Amiot fort, ließ alle Eigenſchaften der Sechs unterſuchen, und wollte daß ſie von nun an bei allen Berechnungen zur Grundlage dienen ſollte. Man verfertigte auf ſeinen Befehl eine Art Sextil-Arithmetik,

---

122) a. a. O. p. 234. Parmi les nombres naturels, le nombre six est un de ceux que les Astrologues assignent à Mercure, qui est la planete de l'eau, et que les Arithmomanciens fixent pour celui des Koa de Fou-hi, qui signifie l'eau, lorsqu'ils pronostiquent les evénemens par le calcul.

123) Metaph. XIII, 6. p. 304. ὕδατος ἀριθμὸς δὶς τρία. In dieſem Ausdrucke erſcheint die Sechs als Erzeugniß des Urgeraden und Urungeraden, 2 und 3, von denen Ariſtoteles bemerkt: τρία πυρός, γῆς δε δύο, ebend. XIII, 5. p. 304. Den Schineſen bedeutet die Zwei ebenfalls die Erde, die Drei den Himmel. S. oben Anm. 73.

welche angewandt wurde in der Aſtronomie für die Perioden der Geſtirne und der Jahreszeiten; in der Geographie für die Meſſung der Wege, der Lage und Entfernung der Oerter von einander; in der Geometrie für die Feldmeſſung; in der Zahlenweiſſagung [124]) für die Grundlage, auf welche ſich dieſe Kunſt ſtützen ſollte; in der Muſik der großen Feierlichkeiten für die Grundtöne, welche die Tonarten beſtimmen ſollten; in dem Verkehr und den Gewerben für die verſchiedenen Maaße des Inhaltes und Gewichtes. Er verordnete, daß ſechs Zoll das Maaß des Fußes ſein ſollten, und ſechs Fuß das des geometriſchen Schrittes. Er wollte, daß ſein eigener Thronwagen ſechs Fuß lang ſein, daß er von ſechs Pferden gezogen, und daß alles Uebrige am Fuhrwerk auf gleiche Weiſe nach Sechs geregelt werden ſollte. Er wollte auch daß das Baret, welches er trug, wann er auf dem Throne ſaß, ſechs Zoll hoch ſein, und daß ſeine Oberkleider im Verhältniß zum Baret ſtehen ſollten. Endlich das Produkt von ſechsmal Sechs wurde der Diviſor des Reiches, welches er von nun an in ſechs und dreißig Provinzen theilte, die er ſich vornahm in Zeiträumen zu beſuchen, deren Verlauf man nach Sechs feſtſetzen ſollte.“ Kann

---

124) Amiot erwähnt dieſe arithmomancie oder divination par les nombres noch T. VI. p. 15. Näheres darüber ſ. in Visdelou's Notice de l'Y-king, angehängt an den Chou-king, p. 415. Bei Jamblich. V. P. 93. leſen wir auch von Pythagoras: *ἀντὶ τῆς διὰ θυσιῶν ἱεροσκοπίας τὴν διὰ τῶν ἀριθμῶν πρόγνωσιν παρέδωκεν.*

wol ein Pythagorismus gründlicher und entschiedener gedacht werden, als sich in diesem Thun ausprägt?

Nachdem nun die Uebereinstimmung der Weltansicht der Pythagoreer und der Schinesen im Wesentlichen und Ganzen nachgewiesen, und auch schon bemerklich gemacht worden, wie diese Weltansicht zugleich nicht blos das Pythagorische, sondern auch das Schinesische Leben durchdringt und beherrscht, so nöthigt unser Zweck nicht, bei dieser Betrachtung noch länger zu verweilen, und die Uebereinstimmung der theoretischen Vernunft Beider noch mehr ins Einzelne zu verfolgen. Dessenungeachtet will ich noch einiges Weitere hervorheben, sollte dies auch nur dazu dienen, der künftigen ausführlichen Forschung, welche im Besitze reicherer Quellen sein wird, vielleicht nutzbare Andeutungen zu übermachen.

Aristoteles [125]) meldet, Einige von den Pythagoreern hätten als die Principien folgende zehn Gegensätze aufgestellt: 1. Grenze und Unbegrenzt, 2. Gerade und Ungerade, 3. Eins und Menge, 4. Rechts und Links, 5. Männlich und Weiblich, 6. Ruhe und Bewegung, 7. Geradlinig und Krumm, 8. Licht und Finsterniß, 9. Gut und Schlecht, 10. Quadrat und längliches Viereck. Ueber diese Reihe von Gegensätzen bemerkt Heinr. Ritter [126]) gewiß richtig: „daß sie nach einem äußerlichen

125) Metaph. I, 5. p. 16. sq.

126) Gesch. d. Philos. B. I. S. 378.

Beſtimmungsgrunde abgeſchloſſen iſt, nach der Meinung nämlich, daß die Zahl Zehn die vollkommene Zahl ſei; denn zehn ſind dieſer Gegenſätze. Deßwegen ſcheint aus der Tafel Manches weggeblieben zu ſein, was doch ſonſt denſelben Pythagoreern, welche ſie aufſtellten, für die Betrachtung der Gegenſätze in der Welt von großer Wichtigkeit war." Beſonders auffallend iſt aber, daß der Gegenſatz des Geraden und Ungeraden, welchen Ariſtoteles kurz vor der angeführten Stelle als die beiden aus dem Ureins entwickelten Urgründe der Pythagoreer darſtellt, in dieſer Reihe neben den anderen Gegenſätzen erſcheint, ohne daß doch Ariſtoteles dieſe Lehre als eine weſentlich abweichende behandelt; [127]) ja er führt auch ſelbſt öfters, wo er im Allgemeinen von den Pythagoreern redet, den Gegenſatz des Geraden und Ungeraden ſo neben den anderen auf. [128]) Daraus geht hervor, daß in der Pytha-

---

127) S. H. Ritter Geſch. d. Philoſ. B. I. S. 378. Anm.

128) So Metaph. XIII, extr. p. 306 — 7. Hiebei iſt bemerkenswerth, daß auch Amiot in ſeiner Darſtellung der Schineſiſchen Philoſophie ganz ähnlich verfährt; denn er ſchreibt Mém. d. Miss. T. VI. p. 135. Il en est des nombres comme des autres êtres. Ils ont leur yang et leur yn, c'est-à-dire, les deux principes, le parfait et l'imparfait, qui par leur union et leur mutuel concours produisent dans l'espece tout ce qui peut être produit. Ainsi, les nombres impairs sont yang ou parfaits; les nombres pairs sont yn, ou imparfaits. Dann aber fährt er fort: C'est de l'union des uns et des autres que résulte la perfection en tout genre; etc.

gorischen Philosophie der Gegensatz auch als ein allgemeiner gedacht wurde, dem sich auch das Gerade und Ungerade unterordnete; ja Eudoros [129]) sagt dies ganz klar, indem er schreibt: die Pythagoreer hätten das Ureins als Grund aller Dinge aufgestellt, dann aber noch zwei entgegengesetzte Principien, welche von ihnen vielfach benannt würden, als: Männlich und Weiblich, Ungerade und Gerade, Rechts und Links, u. s. w. Jetzt fragt es sich, welches dem bestimmten Gedanken nach diese beiden entgegengesetzten Principien oder dieser allgemeine Gegensatz der Dinge sei. Ich selbst darf den Gedanken wol nicht angeben, weil der Leser mir mißtrauen würde, als wollte ich ihn blos auf einen solchen Kaper locken, um ihn nach Schina hinüberzuführen. So mag es Heinr. Ritter thun, der von einer Uebereinstimmung der Pythagoreer mit den Schinesen auch nicht die leiseste Ahnung hat. Dieser [130]) schreibt: es liege den besonderen Gegensätzen der Pythagoreer der Gedanke zu Grunde: „daß

---

129) b. Simplic. ad Aristot Phys. fol. 39. a. *φημὶ τοίνυν τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν τὸ μὲν ἓν ἀρχὴν πάντων ἀπολιπεῖν, καὶ ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ ἀνωτάτω στοιχεῖα παρεισάγειν, καλεῖν δὲ τὰ δύο ταῦτα στοιχεῖα πολλαῖς προσαγορίαις· τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν ὀνομάζεται τεταγμένον, ὡρισμένον, γνωστὸν, ἄρρεν, περιττὸν, δεξιὸν, φῶς· τὸ δὲ ἐναντίον τούτῳ ἄτακτον, ἀόριστον, ἀγνωστὸν, θῆλυ, ἄρτιον, ἀρίστερὸν, σκότος.*

130) Gesch. der Pythag. Philos. S. 131. Ebenso Gesch. d. Philos. B. I. S. 380. und Tennemann Gesch. d. Philos. B. I. S. 115,

in den Dingen ein Vollkommneres und ein Unvollkommneres zu unterſcheiden ſei.“ Nun läßt auch die Schineſiſche Philoſophie einen Gegenſatz durchherrſchen durch Alles was da iſt, welcher bezeichnet wird durch die Ausdrücke Yang und Yin. Dieſe Ausdrücke erklärt Amiot [131]) mit folgenden Worten: „Der Himmel iſt Yang, die Erde iſt Yin; die Sonne iſt Yang, der Mond iſt Yin; der Mann iſt Yang, die Frau iſt Yin; das Oben iſt Yang, das Unten iſt Yin; mit Einem Worte, alles Vollkommnere in den Dingen, alles Vollendetere iſt Yang, das Unvollkommnere iſt Yin. Die Materie in Bewegung iſt Yang, die Materie in Ruhe iſt Yin.“ Und hier an dieſer Stelle, wie es ſcheint,

131) Rouſſier ſchreibt in einer Anmerkung zu Mém. d. Miss. T. VI. p. 68. Pour mieux faire comprendre ce que c'est que l'yang et l'yn des Chinois, je rapporterai ici ce qu'en dit le P. Amiot lui-même, dans les Préliminaires des manuscrits envoyés autrefois à M. de Bougainville cah. A. p. 7. „Le ciel est yang, la terre est yn: le soleil est yang, la lune est yn: l'homme est yang, la femme est yn: le dessus est yang, le dessous est yn; en un mot, tout ce qu'il y a de plus parfait dans les especes, tout ce qu'il y a de plus accompli, est yang; le moins parfait est yn. La matiere en mouvement est yang, la matiere en repos est yn. Vgl. Morrison's Grammar of the Chinese language p. 67. Bayer de horis Sinicis (Petrop. 1735. 4°.) p. 11. Und ſo wie dieſer Gegenſatz von Eudoros als δύο στοιχεῖα bezeichnet wird, ſo heißt er auch den Schineſen les deux principes. S. Mém. d. Miss. T. VI. p. 135.

liegt der Schlüssel zum Verständnisse des Ursprunges und eigentlichen Sinnes der Kua des Fu-hi, durch welche die Schinesen ebenso wie durch die Zahlen die Natur der Dinge zu erklären versuchen. Denn wenn die Elemente der Kua, die stetige und gebrochene Linie, darstellen das Yang und Yin, das Vollkommene und Unvollkommene, so sind wol auch die Kua selbst an sich nichts Anderes als eben nur eine Entwickelung dieses nach Heinr. Ritter auch Pythagorischen Gedankens: „daß in der Welt Alles aus Vollkommnem und Unvollkommnem bestehe.“ [132])

---

132) Das sind die eigenen Worte H. Ritters, Gesch. d. Philos. B. I. S. 380. So erscheint die Sache vornehmlich nach dem Confucius Sinarum philosophus, s. Scientia Sinensis latine exposita studio et opera Patrum Soc. Jes. Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet (Paris. 1687. fol.) p. XXXIX. sq. Nach ihm ist die stetige Linie Perfectum, die gebrochene Imperfectum. Ex horum autem duorum principiorum singulis alia rursus duo principia veluti subalterna docent existere; duo quidem ex Perfecto, quorum alterum sit perfectum-majus, alterum sit perfectum-minus; duo autem ex Imperfecto, quorum alterum sit perfectum-minus, alterum sit imperfectum-majus. Doch darf ich auch nicht unbemerkt lassen, daß die Schinesen nach dem Dictionnaire Chinois, François et Latin, cl. I. und nach Abel-Remúsat Gramm. chin. p. 11. die Einheit durch eine Linie darstellen, und daß in Hegel's Vorles. über die Gesch. d. Philos. B. I. S. 141. geradezu angegeben wird: die ganze Linie der Kua bedeute die Einheit, die gebrochene die Zweiheit. Wäre dies ge-

Doch nicht blos dieſer allgemeine Gegenſatz der Dinge wird von den Pythagoreern und von den Schineſen in derſelbigen Beſtimmtheit gedacht; ſondern auch die beſonderen Gegenſätze ſelbſt, auf welche von jenen ein vorzügliches Gewicht gelegt wird, ſpielen faſt alle auch bei dieſen eine bedeutende Rolle.

Zwar der Gegenſatz des Himmliſchen und Irdiſchen, welcher bei den Schineſen überall in dem Vordergrunde ſteht, ſo daß nach ihm auch die ungeraden und geraden Zahlen vorzugsweiſe himmliſche und irdiſche genannt werden, hat dieſelbe Ehre nicht bei den Pythagoreern; doch leuchtet er auch bei dieſen hervor aus der Vorſchrift: „den Göttern des Himmels Ungerades, denen der Erde Gerades zu opfern.“ [133])

Aber der Gegenſatz des Männlichen und Weiblichen [134]) tritt bei Beiden mit gleicher Bedeutenheit her-

---

gründet, ſo müßte man hiebei auch denken an die Pythagoriſchen Principien *μονάς* und *ἀόριστος δυάς* in den Angaben der Späteren.

133) b. Porphyr. Vit. Pythag. 38. p. 68. ed. Kiessling. *τοῖς μὲν οὐρανίοις θεοῖς περιττὰ θύειν· τοῖς δὲ χθονίοις, ἄρτια.*

134) Statt *ἄῤῥεν καὶ θῆλυ* b. Aristot. Metaph. I, 5. p. 17. hat Amiot Mém. d. Miss. T. VI. p. 68. not. den engeren Gegenſatz l'homme et la femme, aber T. II. p. 191. le mâle et la femelle, und ebenſo der angeführte

vor; natürlich, da er ihnen die allgemeine Ansicht am offenbarsten bestätigen und am klarsten ausdrücken mußte.

Ebenso werden die Gegensätze des Lichtes und der Finsterniß,[135]) der Ruhe und Bewegung,[136]) welche

---

Confucius p. XL. und Bayer de hor. Sin. p. 11. Morrison stellt diesen Gegensatz sogar als völlig gleichbedeutend mit Yang und Yin dar, Grammar of the Chinese language p. 67.

135) Statt φῶς καὶ σκότος b. Aristot. l. c. gibt der Confucius l. c. den engeren Gegensatz Diem et Noctem; aber bei Bayer a. a. O. steht der engere und weitere zugleich: dies et nox, ignis (soll heißen lux) et tenebrae.

136) Der Gegensatz ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, wie er b. Aristot. l. c. steht, gilt den Schinesen in der umgekehrten Bedeutung: La matiere en mouvement est yang, la matiere en repos est yn, sagt Amiot Mém. d. Miss. T. VI. p. 68. not. Vgl. Bayer a. a. O. Den Gegensatz entblößt von dieser Materie gibt Liontiew: „Die Bewegung ist Yang; der Mangel an Bewegung oder die Unbeweglichkeit ist Yin," Chines. Gedanken S. 265. Anm. Amiot schreibt Mém. d. Miss. T. VI. p. 133. L'yang, disent les Chinois, cherche toujours à se joindre à l'yn, et réciproquement l'yn veut se réunir à l'yang. L'yang est l'esprit générateur, c'est le ki vivifiant, qui de sa nature est actif. L'yn est l'esprit cooperateur, le ki nourrissant, et passif de sa nature. (Vgl. De plac. philos. I, 3, 15.) Le premier donne, le second reçoit. Quand l'yang a donné, il se repose; quand l'yn a reçu, il a son tour pour agir. C'est par cette alternative de mouvement et de repos que tout

586527

ebenfalls bei Aristoteles in der Reihe der zehn Pythagoriſchen Principien ſtehen, auch in der Schineſiſchen Philoſophie als Hauptformen des Yang und Yin aufgeführt.

Auch auf das Rechts und Links [137]) legen die Schineſen, gleich den Pythagoreern, ein ſo großes Gewicht,

---

prend son existence, sa modification, son accroissement et sa consommation. Aus dieſer Darſtellung ſcheint herauszublicken der Pythagoras des Caſſiodorus, dicens alia in motu, alia in statu esse formata, de art. ac discipl. liber. litt. 4.

137) Daraus daß b. Aristot. l. c. *δεξιὸν καὶ ἀριζερὸν* mit unter den Pythagoriſchen Principien ſteht, fällt ein Gewicht auch auf dieſe Angaben der Späteren über Pythagoras: *εἰςιέναι δὲ εἰς τὰ ἱερὰ κατὰ τοὺς δεξιοὺς τόπους παραγγέλλει, ἐξιέναι κατὰ τοὺς ἀριζερούς*, Jamblich. V. P. 156. und: *μόνοις τοῖς Πυθαγορείοις τὴν δεξιὰν ἐμβάλλειν, ἑτέρῳ δὲ μηδενὶ (μηδὲ) τῶν οἰκείων, πλὴν τῶν γονέων*, ebend. 257. Vgl. ebend. 260. In der Schineſiſchen Philoſophie heben zwar die mangelhaften Mittheilungen dieſen Gegenſatz nicht hervor unter den Hauptformen des Yang und Yin, doch muß er darunter gehören, nach der Rolle zu urtheilen, welche er im Schineſiſchen Aberglauben ſpielt, nach Nic. Trigautius de regno Chinae I, 9. p. 213., ſowie im geſelligen Leben der Schineſen. Z. B. verordnet das Li-ki: „Proches et parens, tous doivent respecter la prééminence de la branche aînée jusque dans un enfant qui tette, et lui prendre la main droite par honneur,“ Mém. d. Miss. T. IV, p. 20. Nach De plac. philos. II, 10. ſind die *δεξιὰ τοῦ κόσμου* den Pythagoreern *τὰ ἀνατολικὰ*

und beachten im geſelligen Leben den Vorzug des einen vor dem anderen ſo gewiſſenhaft, wie wol Niemand hier bei uns, aber freilich auch aus tieferem Grunde, weil bei ihnen dieſer Gegenſatz ſich auf die Weltordnung bezieht.

Heinr. Ritter [138]) vermißt bei den Pythagoreern den Gegenſatz des Vorwärts und Rückwärts; denn er ſchreibt: „Da die Pythagoreer auch die verſchiedenen relativen Richtungen in der Bewegung nach der rechten und der linken Seite mit in ihre Kategorientafel aufnahmen, ſo muß es natürlich uns verwundern, daß ſie nicht auch den anderen Richtungen eine Stelle vergönnten, ſowol dem Oben und dem Unten, als auch dem Vorwärts und Rückwärts, und beſonders auffallend iſt dies deßwegen, weil ſie wenigſtens dem Gegenſatze zwiſchen Oben und Unten auch eine kosmiſche Bedeutung gaben und ein Oben und Unten des Himmels [139]) annahmen.“ Nicht blos das Oben und Unten tritt auch in der Schineſiſchen Philoſophie und

---

μέρη, ἀφ' ὧν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. So, als Ausgangspunkt der Bewegung der Dinge, wird der Oſten auch von den Schineſen aufgefaßt nach dem Confucius p. XLIII. oder Görres Mythengeſch. B. I. S. 62. Auch im Uebrigen ſtimmt jene Schineſiſche Auffaſſung ganz überein mit der Pythagoriſchen b. Diog. L. VIII, 26.

138) Geſch. d. Pythag. Philoſ. S. 127.

139) „Des Himmels“ d. h. hier des Weltalls, nach Aristot. de coelo II, 2.

zwar ebenfalls mit kosmiſcher Bedeutung hervor,[140]) ſondern in der That auch das Vorwärts und Rückwärts, wie Leontiew[141]) meldet: „Ich gehe vorwärts, dieſe Thätigkeit iſt Yang; ich weiche zurück, dieſe Thätigkeit iſt Yin.“ Aber auch die Pythagoreer haben nach Ariſtoteles[142]) keineswegs den Gegenſatz des Vorwärts und Rückwärts unbeachtet gelaſſen.

Aus der Darſtellung des Ariſtoteles[143]) erſehen wir, daß die Pythagoreer auch auf das Weiß ein vorzügliches Gewicht legten, und dadurch wird beachtenswerth die Nach-

---

140) Amiot hebt dieſen Gegenſatz hervor Mém. d. Miss. T. VI. p. 68. not. Le dessus est yang, le dessous est yn. Und T. II. p. 167. ſchreibt er: Die Schineſen unterſcheiden ſechs Hauptpunkte. Ces six points sont Toung, c'est-à-dire l'Orient; Si, l'Occident; Nan, le Midi; Pe, le Nord; Chang, le Dessus; Hia, le Dessous. Sur chacun de ces points, ils ont des manieres de s'énoncer qui leur sont particulieres, et qui sont toujours déduites d'un système général de Cosmogonie.

141) Chineſ. Gedanken S. 265. Anm.

142) Denn man lieſt b. Simplic. in Aristot. de coelo fol. 94. in den Schol. ad Aristot. ed. Acad. Berol. p. 492. von den Pythagoreern: *το οὖν δεξιὸν καὶ ἄνω καὶ ἔμπροσθεν ἀγαθὸν ἐκάλουν, τὸ δὲ ἀριστερὸν καὶ κάτω καὶ ὄπισθεν κακὸν ἔλεγον, ὡς αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἱστόρησεν ἐν τῇ τῶν Πυθαγορείοις ἀρεσκόντων συναγωγῇ.*

143) Metaph. XIII, extr. p. 307. *ὡς εὐθὺ ἐν μήκει, οὕτως ἐν πλάτει τὸ ὁμαλόν, ἴσως ἐν ἀριθμῷ τὸ περιττὸν,*

richt, welche Jamblichos[144]) aufbewahrt hat: Pythagoras habe gewollt, man solle die Verstorbenen in weißen Gewändern zu Grabe geleiten. In Schina ist von Alters her das Weiß die Trauerfarbe,[145]) und Staunton[146]) selbst sah dort ein Begräbniß nach der angegebenen Vorschrift des Pythagoras. Und der Himmelssohn Kanghi[147]) preiset das Weiß mit diesem Ausspruche der alten

---

ἐν δὲ χρόᾳ τὸ λευκόν. Diog. L. VIII, 35. *τὸ μὲν λευκὸν, τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως· τὸ δὲ μέλαν, τοῦ κακοῦ.*

144) Vit. Pythag. 155. *τοὺς δὲ τελευτήσαντας ἐν λευκαῖς ἐσθῆσι προπέμπειν ὅσιον ἐνόμιζε, τὴν ἁπλῆν καὶ τὴν πρώτην αἰνιττόμενος φύσιν κατὰ τὸν ἀριθμὸν καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων.*

145) Dühalde sagt in seiner Beschreibung des Chinesischen Reiches (a. d. Franz. Rostock 1748. IV Bände 4°.) B. II. Abtheil. 1. Abschn. 12. §. 67. „Die weiße Farbe ist eigentlich in China die Trauerfarbe, sowohl unter den Fürsten, als unter den gemeinen Handwerksleuten. Diejenigen, die in voller Trauer gehen, tragen eine weiße Mütze, eine weiße Weste, ein weißes Oberkleid, das bis auf die Erde herab hanget, und weiße Stiefeln."

146) Beschreib. d. Reise d. Engl. Gesandtschaft (a. d. Engl. Leipzig 1798. 8°.) B. II. S. 61.

147) Mém. d. Miss. T. IX. p. 182. Cela prouve bien le dire des Anciens: „la chose qu'on destine à être peinte, doit premierement être blanche." Le blanc devant, pour ainsi dire, être la base de toutes les couleurs, comme la pureté dans l'homme est la base de

Schineſen: „Der Grund der Malerei muß weiß ſein,“ und bemerkt erläuternd: „Es iſt ſo zu ſagen die Grundlage aller Farben, wie die Reinheit im Menſchen die Grundlage aller anderen Tugenden iſt.“ So deuteten das Weiß auch die Pythagoreer auf die Reinheit des Gemüthes.

Anderes, das minder eigenthümlich oder minder klar iſt, übergehe ich.[148]) Aber die geometriſche Philoſophie der Schineſen dürfte nicht unbeachtet bleiben, wenn uns

---

toutes les vertus. Vgl. Dühalde Beſchreib. des Chineſ. Reiches B. II. Abth. 3. §. 173. Daſſelbe Bild auch b. Jamblich. V. P. 76. auch b. Plat. de rep. IV. p. 346. Bip. Vgl. Jamblich. V. P. 153.

148) So iſt es nicht recht klar, ob der Gegenſatz forma et obscurum, den Bayer a. a. O. unter den Hauptformen des Yang und Yin hervorhebt, dem Pythagoriſchen, beſonders Philolaiſchen πέρας καὶ ἄπειρον entſpreche. Aber das iſt gewiß ganz Pythagoriſch, daß die Schineſen die Geſundheit und die Krankheit mitaufführen, nach dem Confucius p. XL. oder Görres Mythengeſch. B. I. S. 60, da auch die Pythagoreer bemerkten nach Varro bei Serv. ad Virg. Eclog. VIII, 75. medendi causa multarumque rerum impares numeros servari, und überhaupt die Geſundheit vorzüglich zum Gegenſtande der Betrachtung machten, natürlich, als die leibliche Harmonie. S. Böckh's Philolaos S. 146. und S. 158. Vgl. oben S. 88. und Deguignes unten Anm. 238. Auch die Gegenſätze des Warmen und Kalten, des Trockenen und Feuchten, des Feuers und des Waſſers, ſpielen in der Schineſiſchen

darüber Genaueres berichtet worden wäre. Nur im Allgemeinen bemerkt Klaproth,[149]) daß Tscheu-kung, ein gefeierter Staatsmann der Schinesen, welchen sie ins 13.

Physik ebenso, wie in der Pythagorischen, die Hauptrolle. Selbst in der Heilkunde leiten die Schinesen, nach dem jüngeren Deguignes, im Ganzen alle Krankheiten her aus dem Uebergewichte des Trocknen oder Feuchten und des Warmen oder Kalten. S. die Erklärung der acht Kua von Kiang-schue bei Abel-Remúsat Essai sur la langue etc. p. 74. u. 79. Confucius s. Scientia Sinensis p. XLIII. u. des jüngeren Deguignes Reisen nach Peking u. s. w. B. II. S. 108. Vgl. Diog. L. VIII, 26. Stob. Eclog. phys. I, 21, 4. p. 426. ed. Heer. u. Proklos in Böckh's Philolaos S. 154. f. Bemerkenswerth ist auch die übereinstimmende Ansicht der Schinesen und der Pythagoreer über das Bewohntsein des Mondes von höheren Wesen. Nach Nikómachos sollen einige Pythagoreer den Pythagoras ehrfürchtig betrachtet haben als *τῶν τὴν σελήνην κατοικούντων δαιμόνων ἕνα.* S. Jamblich. V. P. 30. Vgl. Böckh's Philolaos S. 130. ff. Im Ju-kiao-li beschreibt Sse-yeu-pe seine Verwunderung über die Schönheit des jungen Lo-meng-li: Est-ce un être mortel, ou une divinité! Qui oseroit porter envie à cette intelligence formée de l'essence des fleurs? Peut-on ne pas s'attacher à cette ame émanée de la lune?" S. Raynouard im Journ. d. Sav. 1827, janv. p. 30. Und in Martin. Hist. Sin. p. 317. wird ein Himmelssohn über den Tod einer geliebten Person so getröstet: illam non esse mortuam, sed in luna habitare immortalem.

149) Asiat. Magazin B. II. S. 196.

Jahrhundert vor Chr. Geb. ſetzen, für den erſten gehalten wird, „der die Lehre von den geradlinigen Figuren in der reinen Mathematik vollſtändig bearbeitete.“ Und vom P. Gaubil, welchen Abel-Remüſat[150]) als beſonders zuverläſſig preiſt, erfahren wir, daß ſchon in einem uralten Schineſiſchen Werke das rechtwinklige Dreieck erklärt und zugleich behauptet wird, vermöge der Kenntniß der Eigenſchaften deſſelben könne man meſſen die Höhen und die Tiefen, u. ſ. w., und bereits Yü habe dieſe Kenntniß beſeſſen und angewendet.[151]) Doch beſtimmte Angaben philoſophiſchen Gehaltes finde ich nur zwei, die aber auch wieder vollkommen Pythagoriſch ſind, nämlich: daß der Punkt[152]) die Einheit bedeute, und das Dreieck[153]) die Vereinigung

150) S. oben Anm. 61.

151) Gaubil ſchreibt in einer Anmerkung zum Chou-king p. 52. Le livre Tcheou-pey est, sans contredit, un des plus anciens livres Chinois; il est du commencement de la dynastie de Tcheou (d. i. 1222 v. Chr. nach den Mém. d. Miss. T. I p. 5.), ou de la fin de celle de Chang. Dans ce livre on assure premierement qu'avec la connoissance du triangle rectangle, qu'on explique, et celle de ses propriétés, on peut mesurer les hauteurs et les profondeurs, etc. On assure secondement que dans son Ouvrage, Yu se servit de ces connoissances.

152) S. oben Anm. 90.

153) Daß das Dreieck bedeute union, lehrt nicht nur Cibot Mém. d. Miss. T. IX. p. 314., ſondern auch Amiot ebend. T. I. p. 299., welcher ſchreibt: Lieou-chou-tsing-hoeu, qui est une explication raisonnée et savante des

oder Eintracht. Indeſſen mehr, als alles dies, ſagen die ſtummen Figuren, welche die Schineſen in ihren Kriegsübungen bilden; denn dieſe verrathen faſt alleſammt eine geometriſch- und arithmetiſch-ſymboliſche Bedeutung, ja von mehren wird eine ſolche Bedeutung ausdrücklich angegeben.[154]) Ich überlaſſe dem Leſer, ſich hievon durch

---

plus anciens Caractères, s'exprime ainsi: „△ signifie union intime, harmonie," etc. Sie beide, die Geiſtlichen, erblicken hierin die Chriſtliche Dreieinigkeit. Ferner ſagt Cibot a. a. O. p. 315. L'image de triangle sur le symbole de droit signifie juste, bon. Vgl. Jamblich. V. P. 179. und dort Kießling not. 60. Da die Pythagoreer nach Aristot. Metaph. XIII, extr. p. 306. unter den Formen des Trefflichen auch hervorhoben ἐν πλάτει τὸ ὁμαλὸν, ſo ſcheint auch folgende Symbolik der alten Schineſen beachtenswerth: Es wurde denjenigen, die zum Tode vertheilt waren, Waſſer vorgeſetzt. „Das Waſſer, welches ſeiner Natur nach auf ſeiner Fläche glatt und eben iſt, bedeutete die im vollkommenſten Gleichgewicht bleibende richterliche Handhabung der Reichsgeſetze," oder kurz: die Gerechtigkeit. S. Chineſ. Gedanken S. 142.

154) S. die Abbildungen im VII. Bande der Mém. d. Miss., welcher über die Schineſiſche Kriegskunſt handelt. Daſelbſt p. 330. Nro. 39. heißt es: Hundert Mann bilden fünf ſymmetriſch geſtellte Kreiſe. On frappe sur le tambour, à coups redoublés; pendant ce temps-la, les cinq tourbillons se transforment en la figure des deux Y et des huit Koua, ainsi qu'on le voit dans la planche X. Les deux Y, selon les Chinois, sont le Ciel et la Terre, et les huit Koua sont ces figures mystérieuses inventées

eigene Anſchauung zu überzeugen, und wende mich jetzt zur anderen Seite dieſer Betrachtung, zur Vergleichung des Pythagoriſchen und Schineſiſchen Lebens.

Nachdem ſich ſo die Uebereinſtimmung des Pythagoriſchen und Schineſiſchen Bewußtſeins über das Weſen der Dinge ergeben hat, ſo eröffnet ſich jetzt in Wahrheit ein göttliches Schauſpiel der Weltgeſchichte dadurch, daß auch die ſittliche Verwirklichung dieſer Anſicht, welche die Pythagoreer erſtrebt haben, im Weſentlichen völlig übereinſtimmt mit der eigenthümlichen Sittlichkei der uralten Großen Familie. Denn durch das Beiſpiel Schina's wird es völlig klar, daß überhaupt die Weltgeſchichte ihrer eigentlichen Bedeutung nach nichts Anderes iſt, als Entwickelung und Darſtellung des Bewußtſeins des Geiſtes. Denn weil die Pythagoriſche Geſtalt des Lebens ausdrücklich als Darſtellung dieſer Erkenntniß hervorgetreten iſt, ſo ſind wir gezwungen, daſſelbe auch von der Schineſiſchen anzunehmen. Doch wir bedürfen auch gar nicht eines ſolchen Umweges, ſondern werden im Stande ſein,

---

par Fou-hi, au moyen desquelles on peut trouver tout ce qui est possible. Und p. 353. findet man dargeſtellt cette espece de campement que les Chinois appellent Tien-yuen-ti-kio-tchen, c'est-à-dire, „position des troupes représentant la rondeur du ciel et les coins de la terre.“ Vgl. oben Anm. 112. S. auch Amiot's Supplément à l'art militaire des Chinois ebend. T. VIII. p. 327. suiv., insbeſondere p. 334. nebſt fig. 6-, p. 346. nebſt fig 3., p. 352. nebſt fig. 31.

in Schina ſelber dieſes Verhältniß des Lebens zur Erkenntniß mit unmittelbarer Klarheit einzuſehen.

Nämlich Abgemeſſenheit oder Regelung und Eintracht, dieſe beiden Hauptzüge bilden im Allgemeinen den Charakter des Schineſiſchen Lebens, welchen wir erkennen müſſen für die ſittliche Ausprägung der Philoſophie des Maaßes und der Harmonie; und die natürliche Grundlage, gleichſam der Stoff der Sittlichkeit, das iſt die Familie mit ihren Verhältniſſen und Angelegenheiten; wie denn auch ſchwerlich dieſe Anſicht auf einem anderen Boden ſich hätte ſittlich verwirklichen können, als im Begriff der Familie. In dieſen Kreis, den Begriff der Familie erweitert zum Staate, müſſen daher auch wir jetzt treten, um das eigenthümliche Leben der Schineſen richtig aufzufaſſen und zu verſtehen. Aber freilich die Meiſten betrachten daſſelbe von unſerem Standpunkte aus, und ſehen ſo durch ein verkehrtes Glas; daher ihnen die Figuren alleſammt auf den Köpfen zu ſtehen ſcheinen. Andere wieder ſcheinen gleichgiltig dagegen, das Verſtändniß zu gewinnen, und ergehen ſich unmittelbar in Tadel oder in Lob; als ob der Geiſt der Weltgeſchichte ſeine Geſtalten ihnen zu gefallen oder zu mißfallen hervorgebracht hätte.

Wir betrachten zuerſt den natürlichen Boden, auf welchem dieſes ganze Leben ruht. Hier erregt es unſere Verwunderung, daß die Schineſen ſelber ihren Staat nicht nur mit der ſtrengſten Richtigkeit Ta-kia d. h. „große Familie" benennen, ſondern auch den Begriff deſſelben mit

Ariſtoteliſcher Klarheit und Beſtimmtheit des Gedankens auf-faſſen. Denn Amiot[155]) berichtet: daß ſie in ihrer Staatslehre drei Grundverhältniſſe aufſtellen, auf die ſie alle Obliegen-heiten zurückführen, welche die Menſchen im Zuſammen-

155) Mém. d. Miss. T. II. p. 175—76. Die drei Kang ſind es nach den Schineſen, ſagt er, auxquels se réduisent toutes les obligations que les hommes vivant en Société, ont à remplir les uns envers les autres. Er bemerkt: Le caractere kang, pris dans le sens naturel, désigne la principale corde d'un filet, cette corde à laquelle aboutissent toutes les autres, ainsi que les cordons, filamens et tout le reste. Die drei Kang drücken an ſich nur Verhältnißglieder aus; Amiot aber nimmt dieſe Verhältnißglieder ſogleich in ihrer ſittlichen Beziehung auf einander, und fährt daher fort: Le premier des devoirs de l'homme sociable est celui qui est appellé Kiun-tchen, c'est-à dire devoir de relation entre les Souverains et les Sujets, entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, entre les supérieurs et les inférieurs, etc. Le second est appellé Fou-tsée, c'est-à-dire devoir des Peres envers leurs Enfans, et des enfans envers ceux dont ils tiennent la vie, etc. On nomme le troisieme Fou-fou, pour désigner les obligations que contractent l'Homme et la Femme, en s'unissant par les liens d'un legitime mariage; car le premier caractere Fou signifie Epoux, et le second caractere Fou signifie Epouse. C'est, disent les Chinois, par la pratique exacte de ces trois Kang et de tous les devoirs qu'ils imposent, que l'homme est distingué de la brute. Vgl. T. I. p. 143. T. XII. p. 139. T. IV. p. 96. Auch der P. Mailla ſagt in den Zuſätzen zu Dühalde's Beſchreib. d. Chineſ. Reiches, Abth. II. §, 52. „Ihre

leben gegen einander zu erfüllen haben. Man nennt die drei Grundverhältniſſe San-kang d. h. „die drei Hauptfäden," von denen gleichſam das ganze Gewebe des ſittlichen Lebens ausgehet. Das erſte derſelben iſt Kiün-tſchin d. h. Herr und Diener, Befehlender und Gehorchender; das zweite iſt Fu-tſe d. h. Vater und Kinder; das dritte iſt Fu-fu d. h. Gatte und Gattin. Im San-tſe-king,[156]) dem Schineſiſchen Volksſchulbuche, werden die drei Verhältniſſe zugleich mit ihren ſittlichen Exponenten aufgeführt in folgender Weiſe: „Herr, Diener, Gerechtigkeit; Vater, Kinder, Pietät; Gatte, Gattin, Eintracht." Man findet die wichtige Stelle in der Urſchrift hinten unter **Nro. II.** Die drei Kang der Schineſen geben uns genau den Begriff der Familie, wie ihn auch Ariſtoteles[157]) in ſeiner Staatslehre aufſtellt, indem er ſchreibt: „Die erſten und einfachſten Beſtandtheile der Familie ſind: Herr und Diener, Gatte und Gattin, Vater und Kinder." In-

---

Lehrer und Philoſophen wiederholen es beſtändig in ihren Büchern: der Staat ſei eine Familie, und der, welcher fähig ſei, ſeine Familie zu regieren, ſei auch fähig den Staat zu regieren."

156) herausgegeben von Montucci in Verbindung mit ſ. Parallel drawn between the two intended Chinese Dictionaries (London 1817. 4°.) p. 127.

157) Ariſtoteles betrachtet in ſeiner Politik ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα, und erkennt für den Urſtaat die

deſſen weil die Schineſen den Begriff der Familie doch zum Staat erweitert haben, ſo ſind ſie gedrungen, zu den drei Kang, außer dem Verhältniſſe der älteren und jüngeren Brüder auch noch das der Freunde, eigentlich der gleichen Brüder, hinzuzufügen, und dieſe fünf Verhältniſſe nennen ſie U-lün d. h. „die fünf Ordnungen.“[158]) Dühalde[159]) ſagt ganz richtig: „Die Chineſiſchen Weltweiſen faſſen ihre ganze Moral in fünf Hauptklaſſen der Pflichten zuſammen, nämlich in die Pflichten der Eltern und Kinder, in die Pflichten der Regierenden und Unter-

---

Familie, deren Begriff er I, 3. folgender Maaßen beſtimmt: *πρῶτα δὲ καὶ ἐλάχιστα μέρη οἰκίας· δεσπότης καὶ δοῦλος, καὶ πόσις καὶ ἄλοχος, καὶ πατὴρ καὶ τέκνα.* Ebenſo beſtimmt den Begriff der Familie Hegel in ſ. Grundlinien der Philoſophie des Rechts §. 60., nur in anderer Form des Ausdruckes.

158) S. Amiot in den Mém. d. Miss. T. II. p. 176. Vgl. den Chou-king p. 12 18. 33. 163. 257. 288. und das Li-ki Mém. d. Miss. T. IX. p. 373. Die U-lún in der Urſchrift ſ. in Abel-Remúſat's Essai sur la langue etc. p. 101. u. No. XVII.

159) Beſchreib. des Chineſ. Reiches B. III. Abtheil. 2. §. 1. Daher auch der Himmelsſohn Kang-hi in ſeiner Vorrede zu einer Erläuterung des Hiao-king in den Mém. d. Miss. T. IV. p. 78. suiv. die Grundlage der Schineſiſchen Sittlichkeit ebenſo umfaſſend als klar ausdrückt, indem er ſagt: „Les rapports de pere et de fils, de Souverain et de sujet, d'epoux et d'epouse, de frere aîné et de frere cadet, d'ami enfin, sont la matiere des devoirs essentiels qu'on explique.“

gebenen, in die Pflichten der Gatten und Gattinnen, in die Pflichten der älteren und jüngeren Brüder, und endlich in die Pflichten der Freunde unter einander.“ Kurz, die Familie ist hier nicht, wie bei uns, gleichsam ein kleiner concentrischer Kreis im Staate, sondern der größte Kreis selber. In ihm gelten daher alle Gleichaltrigen für Brüder; in Hinsicht auf die Aelteren aber verordnet das Li-ki:[160]) „Ehre den wie deinen Vater, der doppelt so alt ist, als du, und den, welcher zehn Jahre älter ist, wie deinen älteren Bruder.“ Doch der Sohn des Himmels ist der gemeinschaftliche Vater der Großen Familie.[161])

Dieser Staat nun ist seinem inneren Wesen nach offenbar der Urstaat, ja selbst dem äußerlichen Anblicke

160) Mém. d. Miss. T. IV. p. 8. „Honorez comme votre pere qui a le double de votre âge, et comme votre aîné celui qui a dix ans plus que vous.“ Vgl. unten Anm. 206.

161) Eibot sagt, Mém. d. Miss. T. IV. p. 2. Toutes les Provinces, quelque nombreuses et quelque immenses qu'elles soient, ne font plus qu'une grande Famille dont l'Empereur est „le Pere et la Mere,“ comme disoient les Anciens. Und so betrachtet Meng-tse den Herrscher durchweg, z. B. p. 13. ed. Stan. Julien (Paris. 1824. 8°.): „princeps existens populi pater et mater ad exercendum pium regimen.“ Der P. Mailla bemerkt in den Zusätzen zu Dühalde's Beschreib. d. Chines. Reiches, Abth. II. §. 52. „Man nennt von allen Zeiten her den Kaiser

nach, indem der urſprüngliche Nomade noch Zelthäuſer fortbauet. Aber er iſt der Urſtaat auch nach der Schineſen eigenem klarem Wiſſen und Wollen. Der Hiao=

Ta=fu d. h. großen Vater.“ Daher verordnet das Li=ki Mém. d. Miss. T. IV. p. 26.: „On porte le deuil pendant trois ans pour son Souverain, comme pour son pere et sa mere. Un fils, du vivant de son pere, ne peut ni posséder rien en propre, ni disposer de sa personne: le bon ordre et la subordination le demandent ainsi. Par la même raison, l'Empereur ne traite aucun de ses sujets en étranger, et n'est traité en étranger chez aucun de ses sujets. Quand il va chez quelqu'un, il monte par l'escalier de l'orient et s'assied à la premiere place, pour nous apprendre qu'il est le Pere commun, et que tout lui appartient dans la grande famille de l'Empire. Vgl. Amiot T. XI. p. 547. u. T. VI. p. 331. suiv. Der öffentliche Gottesdienſt beſteht, wie mir ſcheint, ganz gemäß dem Standpunkte dieſes Lebens, darin daß der gemeinſchaftliche Vater im Namen der ganzen Familie zur Gottheit betet. S. hierüber Amiot T. VI. p. 335. Vgl. T. IX. p. 18. suiv. Ueber die Schineſiſche Frühlingsfeier ſ. T. XII. p. 205. und vgl. Kriſche de Societ. Pythag. p. 39. Auch das iſt völlig begriffsmäßig: L'Empereur, comme Pere commun, est chargé par la loi de présider à l'éducation de la jeunesse par lui-même et par ses Officiers. S. ebend. T. IV. p. 146. Und beſonders auch dies, daß die Verfügungen der Himmelsſöhne eigentlich Belehrungen ſind. Die ſtellvertretenden Mandarinen halten ſogar regelmäßige Vorträge an das Volk. Selbſt der Bambu in der Großen Familie iſt nur die Ruthe oder das Röhrchen unſerer kleinen Familien.

king[162]) ſelbſt, das Buch von der Verehrung der Eltern, leitet die erſte Idee eines Fürſten und Unterthans her aus dem Verhältniſſe des Vaters und Sohnes, und die Schineſiſchen Gelehrten[163]) gründen auf daſſelbe allein das Recht des Herrſchers und ſagen: „der Menſch als Menſch könne von einem anderen Menſchen nur abhängen, inſofern er ihm verdankt, Menſch zu ſein," und ſie fügen hinzu: „Der erſte Gewalthaber war ein Vater, welcher

---

162) Mém. d. Miss. T. IV. p. 46. „Les rapports immuables de pere et de fils découlent de l'essence même du Tien, et offrent la premiere idée de Prince et de sujet."

163) In der Erläuterung der angeführten Stelle des Hiao-king, Mém. d. Miss, T. IV. p. 47. „Un pere est le souverain naturel de son fils, et le fils le sujet naturel de son pere. Qu'on remonte par tel raisonnement qu'on voudra jusqu' à la premiere origine de la souveraineté; si on veut en parler d'une maniere plausible, raisonnable et satisfaisante, il faut la chercher dans les droits personnels, intimes et inamissibles d'un pere sur son fils. L'homme comme homme ne peut dépendre d'un autre homme qu'autant qu'il lui doit d'être homme. Le premier souverain fut un pere qui régnoit sur ses enfans, puis sur ses petits-fils et arriere-petits-fils." Auch Kang-hi ſchreibt a. a. O. T. IV. p. 77. „Plus j'ai réfléchi sur les principes qui avoient déterminé les Empereurs de l'antiquité à gouverner l'univers par la Piété Filiale, plus j'ai compris que c'etoit pour rapprocher le gouvernement de sa premiere origine, et s'attacher à ce qui en est l'essence."

herrſchte über ſeine Kinder, dann über ſeine Enkel und Urenkel.“ Der erſte Vater aber, von dem Alle abſtammen,[164]) war vom Himmel geſchaffen, alſo „der Sohn des Himmels,“[165]) welchen der Beherrſcher oder gemeinſchaftliche Vater der Großen Familie darſtellt.

Wir haben jetzt den Schineſiſchen Begriff des ſittlichen Lebens; aber wir wollen dem Volke auch in das Gemüth ſchauen. Denn Böckh[166]) erkennt gewiß richtig, daß einerſeits zwar in der Philoſophie das Volksthümliche am deutlichſten hervortritt, anderſeits aber auch in der lyriſchen Dichtung, „weil dieſe am unmittelbarſten aus der Empfindung und dem Gefühl des Volkes hervorquillt.“ Welcher Inhalt nun erfüllt das Gemüth des Schineſiſchen Volkes nach deſſen lyriſchen Darſtellungen? „Die Verehrung der Eltern, die Liebe der Gatten zu einander, die Innigkeit der Brüder, die Eintracht der Fa-

---

164) Cibot bemerkt Mém. d. Miss. T. IV. p. 294. Tout Chinois riche ou pauvre, savant ou ignorant, jeune ou vieux, est ravi et enchanté d'entendre que tous les hommes sont „la chair de la même chair, les os des mêmes os,“ comme ils disent, et descendent d'un seul et même pere.

165) Dieſe Erklärung des Namens finde ich zwar nirgends angegeben, doch erſcheint ſie als die einfachſte.

166) Philolaos S. 39—40.

milien," das ist nach Cibot[167]) der Haupttext der Schinesischen Poesieen. Die, welche uns mitgetheilt worden, bestätigen diese Angabe vollkommen. Doch ausführlich darzulegen, wie der Schinesische Geist in der That in dem Begriffe der Familie seine sittliche Welt aufgebaut und den ganzen Inhalt sowol in seinem äußeren wie in seinem inneren Leben entwickelt hat, gehört in eine besondere Abhandlung, welche die Vernünftigkeit des Schinesischen Wesens für sich darstellt; gegenwärtig wird der Umfang der Behandlung durch den bestimmten Zweck beschränkt.

Wir wenden uns nach der Darstellung der allgemeinen Grundlage des Schinesischen Lebens zur Betrachtung und Vergleichung des Pythagorischen. Hier würden wir in große Verlegenheit gerathen, durch die ungeheure Verworrenheit, die Verdrehung und Vermischung des Geschichtlichen mit Erdichtetem, in welcher die Ueberlieferungen

---

167) Er sagt Mém. d. Miss. T. VIII. p. 242. nach Mittheilung einer wirklich vortrefflichen Ode über die Bruderliebe aus dem Schi-king, und einiger Strophen aus einer anderen über Ungemach des Vaterlandes: Une nation se peint dans tout. La Chine a plus de pieces de poésie sur la Piété filiale, l'amour conjugal, l'amitie fraternelle, l'union des familles, les malheurs de la patrie, etc., que toutes les nations savantes d'au-delà des mers. Viele Gesänge dieser Art findet man übersetzt ebend. T. IV. p. 170 — 193. auch T. VI. p. 179. suiv. und T. VIII. p. 198. suiv.

der Späteren vor uns liegen, durch dieſen dunkelen Wald den rechten Weg zu finden, wenn nicht unſer bisheriger Führer Ariſtoteles, indem er uns verläßt, uns ſeine beiden Schüler Ariſtoxenos und Dikäarchos als zuverläſſige Wegweiſer zugeſellte. Und es iſt für uns gewiß von höchſtem Belang, daß gerade, je mehr wir auf die älteſte und ſicherſte Ueberlieferung zurückgehen, die Uebereinſtimmung des Pythagoriſchen mit dem Schineſiſchen deſto klarer hervortritt. Oder iſt etwa gleich darauf Nichts zu geben, daß auf das Anſehn des Spintharos[168]) ſelbſt, des Vaters des Ariſtoxenos, ausdrücklich gemeldet wird: „das Verhältniß der Pythagoreer zu einander ſei ein ſolches geweſen, wie das eines guten Vaters zu ſeinen Kindern"? Wenn aber auch dieſer allgemeine Ausdruck für ſich allein allerdings noch keine Ueberzeugung erzwingt,

168) b. Jamblich V. P. 198. *πάντας τοὺς Πυθαγορείους οὕτως ἔχειν πρὸς ἀλλήλους, ὡς ἂν πατὴρ σπουδαῖος πρὸς τέκνα σχοίη.* Von dieſem Verhältniß der Pythagoreer in ihrer Geſammtheit erſcheint wie eine Abſpiegelung im Einzelnen das Verhältniß des Lyſis zum Epaminondas; denn Ariſtoxenos ſagt: Epaminondas hatte den Pythagoreer Lyſis zu ſeinem Lehrer *καὶ πατέρα τὸν Λύσιν ἐκάλεσεν*, b. Jamblich. V. P. 250. Hieraus erklärt ſich, daß Diodor v. Sicilien in den Bruchſtücken meldet, Lyſis habe den Epaminondas an Kindes ſtatt angenommen. Ueber das Verhältniß des Schülers zum Lehrer bei den Schineſen vgl. Mém. d. Miss. T. IV. p. 247. u. Dühalde's Beſchreib. d. Chineſ. Reiches B. III. Abtheil. 2. §. 1 u. 2.

ſo erhält er doch ſeine volle Beſtätigung durch alle die anderen beſtimmteren Angaben des Dikäarchos und Ariſtoxenos, welche ſich zu der einfachen Geſchichte einer Verwirklichung des reinen ſittlichen Begriffs der Familie als Grundlage des geſammten ſittlichen Lebens vereinigen.

Dies wird ſich jetzt bei der näheren Betrachtung ergeben. Wir erfaſſen auch hier wieder ſogleich den Angelpunkt. Welches Andere aber könnte der Angelpunkt ſein in der Familie, als was die Schineſen für denſelben erkennen, nämlich Hiao d. h. die Verehrung der Eltern. Denn dieſes vierte der zehn Gebote iſt das erſte in der Großen Familie, das allerheiligſte;[169]) nicht etwa blos

169) Dies zeigt Cibot ausführlich im IV. Bande der Mém. d. Miss., welcher faſt ausſchließlich dieſen Gegenſtand behandelt. Er ſagt dort p. 1. suiv. La Piété Filiale est à la Chine, depuis près de trente cinq siecles, ce que fut à Lacédémone l'amour de la liberté et à Rome l'amour de la patrie. Il faudroit ecrire l'histoire entiere de ce grand Empire, pour faire voir jusqu'où la Piété Filiale y a perpétué de génération en génération, ce respect universel pour l'antiquité, cette beauté de morale, cet ascendant irrésistible de l'autorité légitime, u. ſ. w. Und p. 3. bemerkt er: que cette vertu est encore aujourd'hui la vertu par excellence de tous les rangs et de tous les etats, de tous les sexes et de tous les âges; qu'elle voit le trône à ses pieds, u. ſ. w. La Piété Filiale est la vertu nationale des Chinois. Un mot qui l'attaqueroit, seroit un cri de guerre, un signal de combat: tout l'Empire prendroit les armes

weil es den Grundſtein der ganzen Verfaſſung bildet, indem der Sohn des Himmels nur dadurch alle Gewalt beſitzt, daß er den gemeinſchaftlichen Vater Aller darſtellt,[170]) ſondern als allgemein ſittliches Gebot, wie es hervorgeht aus dem natürlichen Gefühl und der Erkenntniß der heiligen Schuld der Dankbarkeit, die jedes Kind mit ſeinen Eltern unauflöslich verknüpfet.[171]) Denn das

---

pour la venger; le sexe même le plus foible et les enfans affronteroient la mort pour sa querelle. Vgl. Dühalde's Beſchreib. d. Chineſ. Reiches B. III. Abth. 2. §. 2. ff. und den P. Mailla in den Zuſätzen, Abtheil. 2. §. 55.

170) Das Li-ki ſagt Mém. d. Miss. T. IV. p. 23. „Aussi nos anciens Empereurs, bien loin de s'écarter jamais de cette doctrine (la Piété Filiale et l'amour fraternel), en avoient fait le flambeau de leur politique, pour gouverner tout l'Empire comme une seule et même famille.“ Daher darf ein Miniſter dem Sohne des Himmels vorſtellen Mém. d. Miss. T. IV. p. 106. suiv. „Manquer, Seigneur, à aller saluer l'Impératrice mere, n'est en soi qu'une faute peu considérable contre le Cérémonial; mais Votre Majesté ne sauroit trop faire attention que le cérémonial touche de fort près aux premiers ressorts du gouvernement. C'est de la Piété Filiale qu'ils tirent leur force; elle augmente et diminue comme elle. Les attentions et le respect que l'Impératrice votre auguste mere a droit d'attendre de Votre Majesté, les desirs et les coeurs de tous les peuples de l'Empire vous les demandent pour Elle.“

171) Der Hiao-king ſagt Mém. d. Miss. T. IV. p. 47—48. „Un fils a reçu la vie de son pere et de sa mere, ce lien qui l'unit à eux, est au-dessus de tout lien, et les

Li-ki[172]) ſagt mit klaren Worten: „Die Verehrung der Eltern iſt eine ebenſo dringende Pflicht für den Sohn des Himmels, wie für die Anderen, weil auch er von einem Vater und einer Mutter das Leben empfangen hat.“ Wenn daher in Schina bei allen öffentlichen und häuslichen Feierlichkeiten jeder Sohn, welches Ranges und Alters er auch ſei, vor Vater und Mutter, wären ſie auch die Aermſten und Geringſten des Volkes,[173])

---

droits qu'ils ont sur lui, sont nécessairement au-dessus de tout.“ Und zu dieſer Stelle bemerken die Schineſiſchen Ausleger: Un fils est „la chair de la chair, les os des os de ses parens,“ selon l'expression du Li-ki, il est une portion de leur substance, c'est leur sang qui coule dans ses veines; aussi les droits qu'ils ont sur lui, sont immenses: droits qui dérivant de son existence même et tenant à tout son être, ne peuvent jamais ni s'éteindre ni s'affoiblir; ils sont les premiers, les plus directs, les plus absolus et les plus sacrés qu'il puisse y avoir; ils doivent donc nécessairement l'emporter sur tous les autres. Et comme ils ont eté portés à leur comble par les soins que ses parens ont donnés à son enfance, à son éducation et à son etablissement, il n'a rien qui ne leur appartienne et ne doive retourner à eux par sa Piété Filiale.

172) Mém. d. Miss. T. IV. p. 23. „La Piété Filiale est un devoir aussi pressant pour l'Empereur que pour les autres, puisqu'il a reçu la vie d'un pere et d'une mere.“

173) Cibot bemerkt Mém. d. Miss. T. IV. p. 160. Le pere d'un Gouverneur de capitale de Province, par exemple,

verehrend auf die Kniee ſinkt und dreimal mit dem Haupte die Erde berührt, und jeder Unterthan dem gemeinſchaftlichen Vater dieſer Ehrerbietungen dreimal drei bezeigt, ſo knieet auch der Sohn des Himmels ſelber dreimal nieder und berührt je dreimal mit dem Haupte die Erde vor ſeiner Mutter.[174]) Daß aber dieſer Verehrung das Gefühl der Dankbarkeit inwohnt, geht ſchon daraus deutlich hervor, daß die dreijährige Trauer, welche nach dem Tode der Eltern vorgeſchrieben iſt, ausdrücklich darauf bezogen wird: weil ein Kind die erſten drei Jahre ſeines Lebens völlig hilflos ſei und nur durch die zärtliche Pflege und Sorge der Eltern erhalten werde.[175])

---

ne fût-il qu'un simple paysan, si M. le Gouverneur marchant dans la ville avec ses gardes et tout son cortege, rencontre son pere, et veut continuer son chemin, au lieu de descendre de la chaise, par respect, et de saluer son pere humblement, le simple paysan a droit d'aller à lui, de le tirer par les bras, et de lui donner des soufflets comme à un insolent. Le cas n'arrive jamais; mais s'il arrivoit, M. le Gouverneur risqueroit d'être lapidé par le peuple, et seroit sûrement cassé, dégradé et rigoureusement puni par la Cour.

174) S. hierüber Cibot Mém. d. Miss. T. IV. p. 139. suiv. Derſelbe führt ebend. p. 271. folgenden Schineſiſchen Spruch an: „Agneau qui tette à genoux arrête sa mere.“

175) Im Li-ki heißt es, Mém d. Miss. T. IV. p. 27. Confucius disoit: „Un enfant ne quitte qu'après trois ans le sein de son pere et de sa mere. La loi du deuil de trois ans est la loi de tout l'Empire.“

Ja weil ein Sohn Alles, was er iſt und was er wird, der Erziehung zu verdanken hat, die er von ſeinen Eltern empfangen: ſo iſt in Schina Jedermann verpflichtet, ſo oft ihm eine Ehre oder ein Rang zuerkannt wird von der Regierung, zu allererſt ſeinen Eltern dafür auf den Knieen zu danken.[176]) Der Sohn des Himmels ſelbſt darf bei ſeiner Thronbeſteigung nicht eher die Huldigung annehmen, als nachdem er ſeiner Mutter auf die angegebene Weiſe ſeine Dankbarkeit bezeigt hat.

Hören wir nun, welches Gewicht die Pythagoreer auf die Verehrung der Eltern gelegt haben. Es iſt die Ueberlieferung des Dikäarchos,[177]) daß Pythagoras ſelbſt

---

176) Cibot ſagt Mém. d. Miss. T. IV. p. 147. On l'a dit il y a long temps, un pere et une mere jouisseut plus de la gloire et des succès de leur fils que lui-même; quelque grade, emploi ou dignité qu'il obtienne, son premier soin est de se prosterner devant eux pour leur en faire hommage, et les en remercier, comme les devant à l'éducation qu'ils lui ont donnée. Und ebend. p. 143. bemerkt er: que dès que l'Empereur a eté reconnu et proclamé Empereur, la premiere chose qu'il fait est d'aller se prosterner devant l'Impératrice sa mere, en la maniere que nous venons de dire: ce n'est qu'après lui avoir rendu ses hommages qu'il reçoit ceux des Princes et de toute sa Cour.

177) b. Jamblich. V. P. 37 — 57. Daß dieſe ganze Darſtellung aus der Schrift des Dikäarchos entnommen iſt, geht hervor aus Porphyr. V. P. 18 — 19., ſowie aus

gerade mit dieſer Lehre zuerſt aufgetreten ſei zu Kroton, als er dort das Theater ſeiner Philoſophie eröffnet. Denn

---

ihrer eigenen Form und ihrem Inhalte. S. darüber Meiners Geſch. d. Wiſſenſch. B. I. S. 275. ff. Vergl. Krische de Societ. Pythag. p. IX. Nach Einigem, was ſich auf die Verehrung der Aelteren überhaupt bezieht, ſagt Dikäarchos: *ἐπαγωγῆς δὲ ἕνεκα ταῦτα ἔλεγε πρὸς τὸ περὶ πλείονος ποιεῖσθαι τοὺς γονεῖς ἑαυτῶν· οἷς ἔφη τηλικαύτην ὀφείλειν αὐτοὺς χάριν, ἡλίκην ἂν ὁ τετελευτηκὼς ἀποδοίη τῷ δυνηθέντι πάλιν αὐτὸν εἰς τὸ φῶς ἀγαγεῖν. ἔπειτα δίκαιον μὲν εἶναι τοὺς πρώτους καὶ τοὺς τὰ μέγιστα εὐεργετηκότας ὑπὲρ ἅπαντας ἀγαπᾶν καὶ μηδέποτε λυπεῖν.* Und wie hoch werden die Eltern geſtellt! *καὶ γὰρ καὶ τοὺς θεοὺς εἰκός ἐστι συγγνώμην ἂν ἔχειν τοῖς μηδενὸς ἧττον τιμῶσι τοὺς πατέρας. καὶ γὰρ τὸ θεῖον παρ' αὐτῶν μεμαθήκαμεν τιμᾶν.* Darauf weiſet Pythagoras hin auf die heil. Schrift der Hellenen: *ὅθεν καὶ τὸν Ὅμηρον τῇ αὐτῇ προσηγορίᾳ τὸν βασιλέα τῶν θεῶν αὔξειν, ὀνομάζοντα πατέρα τῶν θεῶν καὶ τῶν ἀνητῶν.* Recht natürlich erſcheint auch die Hinweiſung auf Herakles, welchen die Krotoniaten vorzugsweiſe verehrten als den Gründer ihres Staates: *δεῖν τὸ προστατούμενον ἑκουσίως τοῖς γονεῦσιν ὑπακούειν, παρειληφότας αὐτὸν τὸν θεὸν ἑτέρῳ πρεσβυτέρῳ πειθόμενον διαθλῆσαι τοὺς πόνους καὶ τῷ πατρὶ θεῖναι τῶν κατειργασμένων ἐπινίκιον τὸν ἀγῶνα τὸν Ὀλύμπιον.* Darin iſt zugleich die zwar allgemein menſchliche, aber bei den Chineſen am ſtärkſten hervortretende Auffaſſung nicht zu verkennen, die auch klar ausgeſprochen wird: *πάντων τῶν κατορθουμένων* (oder *κατορθωθέντων*) *ὑπὸ τῶν ἐγγόνων*

wenige Tage nach ſeiner Ankunft habe er ſich an die verſammelte Jugend gewendet, und ihr in einem Vortrage vor Allem die Pflicht der höchſten Verehrung und Dankbarkeit gegen Vater und Mutter entwickelt und ans Herz gelegt. Dieſen wären ſie ſo großen Dank ſchuldig, wie ein Geſtorbener demjenigen bezeigen würde, der ihn wieder ins Leben zurückzuführen vermöchte. Weil die Eltern unſere erſten und größten Wohlthäter im Leben ſeien, ſo müßten wir ſie auch über Alle lieben und niemals betrüben. Und wenn wir die Väter eben ſo hoch ehrten, wie ſelbſt die Götter, ſo würden dieſe es uns vergeben, weil wir auch ſie zu ehren von den Vätern gelernt. Dabei habe Pythagoras hingewieſen auf den heiligen Sänger Homeros, welcher mit demſelben Namen das Höchſte feiere, indem er den König der Götter, Zeus, „Vater der Götter und Sterblichen" nenne, und auf das Beiſpiel des Staatsgottes der Krotoniaten, des Herakles, welcher dem Euryſtheus als Aelterem mit Gehorſam gedient und dem Vater das Siegesmaal ſeiner Kämpfe, die Olympiſchen Spiele, geweiht habe. Durch dieſen Vortrag, deſſen weiteren Inhalt ich am gehörigen Orte nicht unbeachtet laſſen werde, ſoll Pythagoras ſich ſogleich die Herzen der Väter und den Beifall der Regierung in Kroton gewonnen haben. Sollte indeſſen Je-

---

αἰτίους εἶναι τοὺς προγόνους. Wieder in dem Vortrage an den Rath in Kroton ſoll Pythagoras auch über das Verhältniß der Eltern zu ihren Kindern gehandelt haben. S. Jamblich. l. c. 47.

mand das Bedenken erheben, daß Dikäarchos so genau nicht mehr habe ermitteln können, wie Pythagoras selber in Kroton aufgetreten sei und gelehrt habe, so will auch ich auf die äußere Geschichte, in welcher er die Lehre darstellt, so einfach und natürlich sie erscheint,[178]) kein besonderes Gewicht legen; aber daran müssen wir wol festhalten, daß die Lehre selbst, welche er uns in dieser Form überliefert, ächt Pythagorisch ist, sowol deßhalb, weil es hierüber keine ältere zuverlässigere Ueberlieferung gibt, als auch, weil die des Aristoxenos mit der seinigen vollkommen

178) Die Erzählung des Dikäarchos über die Errichtung des Pythagorischen Bundes ist aber in ihren Grundzügen wirklich so einfach und zugleich den Verhältnissen und Umständen so gemäß, daß man ihr unmöglich das Vertrauen versagen kann. Nicht nur daß die Lehre selbst, welche er dem Pythagoras zuschreibt, mit den anderen zuverlässigen Angaben vollkommen übereinstimmt und von diesen nur vervollständigt wird, so sieht man auch klar, wie Pythagoras mit einer solchen Lehre, die nach Anm. 184. an die Verehrung der Eltern ein treues Festhalten an den Satzungen derselben anknüpfte, und nach Anm. 233. die Herrschaft einer vollkommenen Harmonie, wie im Weltall, so auch im Zusammenleben der Menschen für das wahrhafte Verhältniß erkannte, wie er damit gerade damals die günstige Aufnahme finden mußte bei der Regierung zu Kroton, als sich unter den Bürgern das Bestreben, die alte Verfassung umzustürzen, und innere Zwietracht zu regen begann. S. Krische de Soc. Pythag. p. 15. sq. Vgl. p. 88. sq.

übereinſtimmt. Auch dieſer hebt mit dem ſtärkſten Nachdrucke an der Pythagoriſchen Sittlichkeit die höchſte Verehrnng der Eltern hervor,[179]) und lehrt uns zugleich, daß ſie hieran eine Satzung geknüpft haben, welche, wie man ſogleich ſehen wird, auch wieder völlig Schineſiſch iſt.

Die hohe Verehrung, welche die Schineſen nicht blos den nächſten Verſtorbenen, ſondern den Vorfahren überhaupt bezeigen,[180]) iſt an ſich blos eine einfache Erweiterung der Verehrung der Eltern durch den Rückblick auf die Kette des Geſchlechtes, welche von den Eltern auf die Großeltern, Urgroßeltern, u. ſ. f. als die mittelbaren

---

179) S. Ariſtoxenos unten Anm. 184. Dieſelbe Lehre wird den Pythagoreern auch im Diog. L. VIII, 23. zugeſchrieben: *θεοὺς μὲν δαιμόνων τιμιτᾶν· ἥρωας δὲ, ἀνθρώπων· ἀνθρώπων δὲ μάλιστα, γονέας.* Vgl. Jamblich. V. P. 71.

180) Die außerordentliche Verehrung der Vorfahren bei den Schineſen iſt ſehr bekannt. Amiot gibt uns eine Beſchreibung der Feier und die Hymne, welche bei derſelben unter der Tſcheu vorgetragen wurde, Mém. d. Miss. T. VI. p. 176. suiv. Der Pythagoreer gleich hohe Verehrung der Vorfahren bezeugen außer Dikäarchos a. a. O. beſonders Ariſtoxenos und Apollonios. S. unten Anm. 183. Auch ſchreiben die Späteren ihnen ſelbſt einen engeren Verkehr mit den Verſtorbenen zu, wie er bei den Schineſen ſtattfindet, z. B. Plutarch de Genio Socr. 8. und 16., wo auch bemerkt wird: *ἔστι γάρ τι γενόμενον ἰδίᾳ περὶ τὰς ταφὰς τῶν Πυθαγορικῶν ὅσιον.* Vgl. Jamblich V. P. 139. u. A.

Urheber und Wohlthäter ſelbſt des eigenen Lebens zurückführt.[181]) Aus derſelben Quelle entſpringt aber auch dieſes beiſpielloſe Feſthalten der Schineſen an den Satzungen und Gebräuchen der Eltern und Vorfahren, mit Zurückweiſung alles Neuen und Fremden, ſelbſt wenn dieſes für trefflicher erkannt wird;[182]) wodurch ſie uns das Wunder

---

181) Confucius redet Mém. d. Miss. T. XII. p. 204. von der Einführung der Opferfeſte durch die alten Schineſen zur Verehrung der Gottheit, und fügt hinzu: Après avoir satisfait, en quelque sorte, à leurs obligations envers le Chang-ty, auquel, comme au principe universel de tout ce qui existe, ils etoient redevables de leur propre existence et de tout ce qui sert à l'entretenir, leurs coeurs se tournerent comme d'eux-mêmes vers ceux qui, par voie de génération, leur avoient transmis successivement la vie. Ils fixerent en leur honneur des cérémonies respectueuses, u. ſ w. Amiot bemerkt, man ſehe hieraus la nature des cérémonies que font les Chinois en l'honneur de leurs Ancêtres. Elles ne sont qu'un pur témoignage de reconnoissance, et non un sacrifice, dans le sens que nous donnons au mot sacrifice.

182) Die Schineſen haben ſelbſt eine beſondere Behörde, das Li-pu, deren Hauptabſicht iſt, über die Erhaltung der alten Gebräuche zu wachen. S. Dühalde Beſchreib. d. Chineſ. Reiches B. II. Abth. 1. Abſchn. 12. Wie weit die Schineſen hierin gehen, zeigt am beſten folgende Bemerkung Cibot's, Mém. d. Miss. T. IV. p. 287. On s'est egayé en Europe sur le compte des Chinois qui, lors de l'invasion des Tartares qui sont aujourd' hui sur

eines mehrtauſendjährigen geſchichtloſen Volkslebens auf die Bühne der Weltbegebenheiten geſtellt haben. Denn es iſt das ganze Walten und Treiben der Großen Familie, wie Abel-Remüſat[183]) treffend ſagt, „blos eine beſtändig wiederholende Darſtellung der Handlungen und Grundſätze der Vorfahren.“ Wie nun der angegebene Mittelpunkt der Schineſiſchen Sittlichkeit, die kindliche Ehrfurcht, den Zauber enthält, der den Schineſiſchen Geiſt in dieſe ewige Kreisbewegung gebannt hat, ſo waren auf gleiche Weiſe die Pythagoreer geſonnen, ebendamit auch in das Helleniſche Leben einen ſolchen Bann

---

le trône, aimerent mieux „se laisser couper la tête que raser leurs cheveux,“ et s'exiler de leur patrie que de porter des habits fendus par-devant et par-derriere. Cette opiniâtreté ridicule n'etoit qu'une suite de l'abus de cette grande maxime, qu'il faut conserver son corps tel qu'on l'a reçu de son pere et de sa mere, et ne point changer ce qu'ont etabli les Ancêtres.“ Vgl. T. IX. p. 419. 20. Beiläufig bemerke ich, daß auch in dem Leben der Pythagoreer das lange Haar eine Rolle ſpielt. S. Philostr. Vit. Apollon. I, 6. VII, 8. Jamblich. V. P. 11. p. 30. Anm. Küſter's. Lucian. Auct. Vit. init.

183) im Journ. d. Sav. 1818, janv. p. 30. un gouvernement dont toutes les démarches sont, si j'ose ainsi parler, une perpétuelle représentation des actions et des maximes anciennes. Das Li-ki ſagt Mém. d. Miss. T. IV. p. 8. „Quelque question qu'on vous fasse sur le gouvernement, ne parlez que de l'ancien.“

zu ſetzen; doch hat der freie Geiſt der Hellenen denſelben ſchon nach kurzer Bezauberung durchbrochen. Denn auch von den Pythagoreern berichtet Ariſtoxenos: [184]) ſie hätten gelehrt, nach den Göttern und Halbgöttern am höchſten die Eltern zu verehren, nicht blos äußerlich, ſondern mit völliger Hingebung, dadurch daß man verharre in den väterlichen Satzungen und Gebräuchen, ſelbſt wenn dieſe etwas ſchlechter, als die Anderer, wären.

184) b. Stob. Eclog. mor. p. 457. ed. Gesn., T. III. p. 100. ed. Gaisford. *μετὰ τὸ θεῖον καὶ δαιμόνιον πλεῖζον ποιεῖσθαι λόγον γονέων τε καὶ νόμων, μὴ πλαζῶς, ἀλλὰ πεπισευμένως ἑαυτὸν πρὸς ταῦτα παρασκευάζοντα, τῷ ἐμμένειν τοῖς πατρίοις ἔθεσί τε καὶ νόμοις, ἐδοκίμαζον, εἰ καὶ μικρῷ χείρω τῶν ἑτέρων εἴη.* Vgl. Jamblich. V. P. 175. sq. der hier ebenfalls dem Ariſtoxenos nachgeſchrieben. Dieſe Geſinnung bewährten die Pythagoreer auch durch die That, nach dem was aus des Apollonios glaubwürdiger Ueberlieferung berichtet wird b. Jamblich. V. P. 257. Vgl. Kriſche de Societ. Pythag. p. 88. sq. Denn als Hippaſos, Diodoros und Theages in Kroton darauf hinſtrebten, die alte oligarchiſche Verfaſſung zu Gunſten des Volkes in eine freiere umzuwandeln, ſo erhoben ſich dagegen die Pythagoreer, namentlich Alkimachos, Deimachos, Meton und Demokedes, und beſtanden darauf: *τὴν πάτριον πολιτείαν μὴ καταλύειν.* Ja der Redner Ninon hob in ſeiner Anklage wider die Pythagoreer nach Apollonios l. c. 260. daſſelbe hervor, was Ariſtoxenos meldet: ſie lehrten ein ſtarres Schineſiſches Feſthalten an den eigenen Satzungen: *ἐπαινεῖν τὰ τῶν ἄλλων νόμιμα, κελεύειν δὲ χρῆσθαι τοῖς ὑπ' αὐτῶν* (die Pariſer Handſchrift hat *ὑφ' αὑτῶν*)*ἐγνωσμένοις.*

Aus derſelben Quelle entſpringt, daß die Schineſen es für ein Verbrechen erkennen, ſowol die Große Familie überhaupt, als insbeſondere ſeine Eltern zu verlaſſen; und vornehmlich deßhalb ſehen ſie mit Verachtung auf die dorthin kommenden Fremden und betrachten ſie als Rohe, denen dieſes Gefühl der Verehrung und Dankbarkeit gegen Vater und Mutter mangele, wodurch doch zunächſt ſich der Menſch von den unvernünftigen Thieren unterſcheide. Recht klar zeichnet uns Cibot[185]) dieſen Sinn, indem er ſchreibt: Die Schineſen ſeien von vorne herein eingenommen gegen einen Miſſionär, aus dem einzigen Grunde, weil er ſein Vaterland verlaſſen und ſich von ſeinen El-

185) Mém. d. Miss. T. IV. p. 291. C'est le même abus de cette vertu (la Piété Filiale) qui prévient même les honnêtes gens contre un Missionnaire, par cela seul qu'il a quitté sa patrie et abandonné ses parens. La plupart commencent par lui demander de quel pays il est, s'il a encore son pere et sa mere, quel âge ils ont, combien il a de freres et de soeurs, etc. lauter Fragen dort in der Großen Familie, die auch bei uns im Kreiſe der kleinen die nächſten ſind. Et avant d'entamer aucun discours sur la Religion, il faut qu'il ait bien soin de reposer leur imagination qui travaille, en leur faisant sentir que ses parens ont consenti à ce qu'il traversât les mers, u. ſ. f. Eine recht klare Darſtellung dieſes Schineſiſchen Sinnes iſt auch das Gedicht „Die Schwalbe" von Se-ma-kuang Mém. d. Miss. T. IV. p. 177. suiv., nach Cibot's Ueberſetzung ziemlich treu ins Deutſche übertragen vom Gr. Leop. zu Stolberg, Geſch. d. Religion Jeſu, Th. II. S. 356.

tern getrennt habe. Die Meiſten, ſagt er, fangen damit an, ihn zu fragen, aus welchem Lande er ſei, ob ſein Vater und ſeine Mutter noch leben, in welchem Alter ſie ſeien, wie viele Brüder und Schweſtern er habe, u. ſ. w. und bevor er eine Unterredung über die Religion einleite, müſſe er ſich bemühen ſie zu beruhigen, indem er ihnen vorſtelle, daß ſeine Eltern eingewilligt haben in ſeine Trennung, u. dgl. Auch von Pythagoras meldet Dikäarchos:[186]) „Er erklärte es für das größte Verbrechen, Kinder und Eltern von einander zu trennen;" und Apollonios,[187]) welcher gerade hiebei am glaubwürdigſten iſt, weil er ſich auf Krotoniatiſche Urkunden beruft, erzählt: „Man vertrieb mit" den Pythagoreern auch „deren Angehörige, indem man" offenbar mit ſpottender Beziehung auf jene Lehre „ſagte: man dürfe nicht gottlos handeln und die Kinder von den Eltern nicht trennen."

Noch eine eigenthümliche Erſcheinung am Schineſiſchen Leben will ich hervorheben, welche auf dieſelbe Quelle hinweiſet. Die Schineſen nennen den Namen, welchen ſie dem Kinde bei ſeiner Geburt geben, Ming,

---

186) b. Jamblich. V. P. 49. *ὡρίζειο δὲ μέγιζον εἶναι τῶν ἀδικημάτων, παῖδας καὶ γονεῖς ἀπ' ἀλλήλων διασπᾶν.*

187) b. Jamblich. V. P. 262. *συνεφυγάδευσαν τὴν γενεὰν, οὐ φάσκοντες δεῖν ἀσεβεῖν, οὐδὲ τοὺς παῖδας ἀπὸ τῶν γονέων διασπᾶν.*

und an deſſen Stelle tritt bei den Knaben im zwanzigſten Jahre der Name, den ſie Tſe d. h. Titel nennen.[188]) Jener entſpricht im Gebrauche faſt ganz unſerem Vornamen, dieſer etwa unſerem Zunamen, inſofern auch wir die Kinder zunächſt nur bei ihrem Vornamen, ſobald ſie aber erwachſener ſind, bei ihrem Zunamen rufen. Nun gilt es in Schina für ſündhaft, den Ming des Sohnes des Himmels oder des gemeinſchaftlichen Vaters zu ſprechen oder zu ſchreiben.[189]) Das hat Vielen ſehr ſonderbar geſchienen, und doch iſt es auf dem Standpunkte der Schineſen eine ganz natürliche Empfindung. Will Jemand ſich dieſelbe recht klar machen, ſo rufe er ſelbſt doch ſeinen Vater oder ſeine Mutter beim Vornamen oder auch beim Zunamen; er wird erkennen, daß er ſelber ebenſo fühlt, wie jene, nur daß jene völlig befangen ſind im Weſen der Familie. Auch in Bezug auf Confucius bemerkt Abel-Remüſat:[190]) „Die Schineſen gehen

188) S. Abel-Remüſat Journ. d. Sav. 1819, nov. p. 697. suiv.

189) Abel-Remüſat ſchreibt a. a. O. La politesse ne permet pas d'employer le ming des personnes à qui l'on doit du respect, et les lois défendent de prononcer ou d'écrire celui des empereurs vivans. Vgl. Klaproth Supplément au Dictionnaire chinois-latin (Paris 1819. fol.) p. 19.

190) Essai sur la langue etc. p. 71. Les Chinois poussent le respect pour ce philosophe au point de ne pas vouloir prononcer ce petit nom (Kieou, mit dem ſich Con-

in der Verehrung gegen dieſen Philoſophen ſo weit, daß ſie den Ming deſſelben nicht ausſprechen wollen, und wenn ſie ihn antreffen beim Leſen ſeiner Werke, ſo ſprechen ſie dafür aus das Wort Meu d. h. Jener." Und ganz ebenſo wird berichtet:[191] „kein Pythagoreer habe den Namen des Pythagoras ausgeſprochen, ſondern bei ſeinen Lebzeiten nannten ſie ihn, wenn ſie ihn bezeichnen wollten, den Göttlichen, und nach ſeinem Tode jenen Mann," oder auch blos Jenen.

---

fucius ſelber nennt in ſeinen Schriften), et lorsqu'ils le rencontrent en lisant ses oeuvres, ils y substituent dans la prononciation le mot meoù, un tel, clef 75, tr. 5. Im Dictionnaire Chinois, François et Latin Nro. 4160. wird die Figur Meu ſo erklärt: talis; appellativum hominis, cujus nomen ignoratur. Dieſe letztere Bedeutung hat auch das Griechiſche *ἐκεῖνος*; aber in der Beziehung auf Confucius hat Meu offenbar ganz genau dieſelbe Bedeutung, in der auch *ἐκεῖνος* gebraucht wird, nach Paſſow, „zur Bezeichnung ſchon bekannter, berühmter Perſonen." S. Paſſow's Griech. Wörterb. u. d. W.

191) So leſen wir b. Jamblich. V. P. 255. *μηδένα τῶν Πυθαγορείων ὀνομάζειν Πυθαγόραν, ἀλλὰ ζῶντα μὲν, ὁπότε βούλοιντο δηλῶσαι, καλεῖν αὐτὸν θεῖον· ἐπεὶ δὲ ἐτελεύτησεν, ἐκεῖνον τὸν ἄνδρα.* Und ebend. 88. *εἶναι δὲ πάντα ἐκείνου* (*τοῦ ἀνδρός* wollen hier Scaliger und Kießling wegſtreichen). *προσαγορεύουσι γὰρ οὕτω τὸν Πυθαγόραν, καὶ οὐ καλοῦσιν ὀνόματι.* Vgl. ebend. 150. und Dikäarchos ebend. 53.

Nach den beiden zwar in der Wirklichkeit geſchiedenen, aber in der Betrachtung zuſammenfallenden Verhältniſſen des Vaters und Sohnes und des Herrn und Dieners, gilt das Verhältniß des Gatten und der Gattin in der Großen Familie für den dritten der Hauptfäden, an denen das ganze Gewebe des ſittlichen Lebens hänge. Dadurch wird es unnöthig, noch ausführlich darzulegen, mit welchem Gewicht und mit welcher Heiligkeit auch dieſes Verhältniß hier hervortritt, und welch ein hohes Augenmerk der Verfaſſung auch die weibliche Tugend überhaupt hier ausmacht. Iſt ja der Beruf der Gattin gleichſam der Kelch, um welchen die ganze Blume der weiblichen Geſittung ihre Blätter entfaltet. Wie hätte daher jener können ohne dieſe in Betracht genommen werden! Nur einige Züge will ich hervorheben. Welche Anerkennung des tiefen heiligen Seelengrundes des ehelichen Verhältniſſes drückt ſich darin aus, daß in der Großen Familie auch die Verlobte, falls ihr Bräutigam ſtirbt, als Wittwe angeſehen wird, und daß ſie ſich den beſonderen Beifall des Sohnes des Himmels erwirbt, wenn ſie in dieſem Wittwenſtande verharrt, ſowie auch die jungen Wittwen, welche aus Liebe und Treue für den verſtorbenen Gatten jede neue Verbindung verſchmä-

192) Cibot bemerkt auf Grund des Geſetzbuches Ta-tsing-hoei-tien, Mém. d. Miss. T. IV. p. 147. C'est encore comme Pere commun que l'Empereur est chargé par la loi, de se faire rendre compte de ceux de ses sujets de toutes les conditions qui se distinguent par leur

hen.[192]) Ungern übergehe ich die zarten reizenden Klänge, in denen die Schineſiſche Lyrik die innige Liebe und Eintracht der Gatten feiert.[193]) Statt derſelben gebe ich nur Meng-tſe's[194]) kurzen bedeutungsvollen Ausdruck.

Piété Filiale, leur probité, leur zele pour le bien public, etc. et des filles qui ont exposé ou sacrifié leur vie pour la défense de leur chasteté; des veuves qui n'ayant pas encore trente ans, ou des filles qui n'ayant été que fiancées et ayant perdu leur futur, ne se marient pas. Vgl. T. IX. p. 377. not. 35. T. III p. 378. und das Gedicht „Die junge Wittwe" aus dem Schi-king T. IV. p. 172. suiv. auch Dühalde Beſchreib. d. Chineſ. Reichs B. II. Abth. 2. Abſchn. 6. §. 196. Ueber das Weſen des ehelichen Verhältniſſes ſ. T. IV. p. 206. suiv. den Text: de l'union du mari avec sa femme. Ueber die völlige Rechtloſigkeit der Concubinen gegenüber der Ehefrau T. IV. p. 289.

193) Z. B. Mém. d. Miss. T. I. p. 467. „Le Luth n'a rien d'aussi doux que la voix d'une epouse qui aime la concorde. O concorde! o vie des coeurs et des ames," etc.

194) Meng-Tseu ed. Stan. Julien (Paris 1824. 8°.) p. 64. Rex ait: Ego exiguae virtutis homo habeo infirmitatem; ego exiguae virtutis homo amo voluptatem. Meng-tseu respondens ait: Olim Thai wang etiam amabat voluptatem. Amabat suam uxorem. Hier führt er eine darauf bezügliche Stelle des Schi-king an, und fährt fort: In hoc tempore, domi, nulla erat indignans (scil. se marito carere) mulier; foras, nullus erat coelebs vir. Rex, si ita ames voluptatem, et cum centum familiis communem efficias eam, tunc ad vere regnandum quid difficultatis est?

Ein König spricht zu ihm, sich selber anklagend: „Ich bin schwach, ich liebe das Vergnügen. Meng-tse antwortet: Vor Zeiten liebte Thai-wang auch das Vergnügen: er liebte seine Gattin. König, wenn du so das Vergnügen liebst und es allgemein machst im Reiche, so ist deine Herrschaft die rechte.“ Was aber überhaupt das sittliche Leben der Frauen betrifft,[195]) so steht dasselbe

195) Cibot schreibt Mém. d. Miss. T. IV. p. 93. über einen Abschnitt einer Erläuterung des Hiao-king, welche auf kaiserliche Verfügung aus den alten heiligen Urkunden verfertigt und von dem Himmelssohne Kang-hi mit einer Vorrede veröffentlicht worden ist: Comme tout cet article concerne l'appartement des femmes, il faudroit trop de détails pour en faire une analyse intelligible. Si nous entrions dans certains détails, il viendroit sûrement à l'esprit de bien des gens que nous copions les regles de quelque monastere de Bonzesses, et cette idée seroit excusable, vu la maniere dont on charge l'Empereur pour l'acquit de sa Piété Filiale, de procurer le bon ordre, la subordination, l'amour du travail, la modestie et la pratique de toutes les vertus morales, parmi les femmes, dans le Palais et dans toutes les familles. On enseigne très-clairement qu'elles doivent être fermées dans l'intérieur des maisons, pour y servir assidument leurs beau-pere et belle-mere, faire la consolation et la joie de leurs epoux par leur bonne conduite, instruire elles-mêmes leurs enfans, veiller avec soin sur leur domestique, et gouverner leur menage. Er fügt hinzu: L'Empereur Kang-hi dédia à son auguste mere un livre où cet important sujet est traité d'une maniere si sensée et si modérée, mais d'un au-

unter der sorgfältigsten Aufsicht des Sohnes des Himmels, nicht nur in dessen eigenem Palaste, sondern in allen Familien. Man verlangt von ihnen insbesondere Unterwürfigkeit, Arbeitsamkeit, und Bescheidenheit, und „daß sie daheim in ihrem Hause bleiben, um ihren Schwiegereltern zu dienen, durch ihr gutes Benehmen die Freude ihrer Gatten zu sein, ihre Kinder selbst zu unterrichten, über ihre Dienerschaft zu wachen, und ihr Hauswesen zu leiten." Cibot sagt: der Himmelssohn Kang-hi habe seiner Mutter eine Schrift zugeeignet, in welcher dieser Gegenstand mit einer Verständigkeit behandelt sei, daß eine Uebersetzung derselben sich wie eine Satire auf manche Länder ausnehmen würde. Und diese Angabe erscheint gar nicht unglaubwürdig, wenn man z. B. folgende Züge betrachtet, mit denen ein anderer Schinesischer Schriftsteller die weibliche Gesittung zeichnet:[196]) „Ein Mäd-

---

tre côté, si pressante et si ferme, que la traduction en seroit plus offensante, pour bien des pays, qu' aucune satire.

196) Mém. d. Miss. T. IV. p. 178. suiv. Die Gesetze für die Erhaltung der weiblichen Sittlichkeit sind so streng in der Großen Familie, daß ein Mädchen, welches sich verführen läßt, falls der Verführer sich nicht gleich mit ihr verbindet, öffentlich als Sklavin verkauft wird. S. Amiot Mém. d. Miss. T. II. p. 393. suiv. Vergl. über die tiefe Verachtung der Bastarde T. IV. p. 50. u. 285. und über die Bestrafung der Beamten und Gelehrten, welche gemeine Häuser besuchen, T. IV. p. 98.

chen muß ſich anhängen an ihre Mutter, wie deren Schatten. Die Putzſucht, das Gelüſte nach Neuigkeiten, das Leſen ſchlechter Bücher, iſt um ſo verderblicher für ihre Jugend, je eifriger ſie ſich dem hingibt. — Beſcheidenheit und Schweigſamkeit, Sanftmuth und Schüchternheit, ſind der wahre Schmuck ihrer Schönheit; Folgſamkeit und Geduld, Arbeitſamkeit und Zurückgezogenheit, ihre Verehrung gegen die Eltern und ihre Liebe zu den Brüdern, entſcheiden ihren Werth. — Einer verſtändigen Frau erſcheint keine Verrichtung zu niedrig in ihrer Hauswirthſchaft. Das Webeſchiff und die Nadel ſind ihre Beſchäftigung blos in der Muße. Die Sauberkeit im Hauſe iſt der Gegenſtand ihrer Sorge, und ſie rechnet es ſich ebenſo ſehr zur Ehre einen Kranken zu bedienen, als das Mahl zu bereiten. — Die Perlen und die Edelſteine, die Seide und das Gold, womit ſie ſo ſehr beſtrebt iſt ſich zu ſchmücken, ſind ein durchſichtiger Firniß, welcher alle ihre Fehler nur deſto deutlicher erblicken läßt. Es iſt die fortwährende Lehre aller Jahrhunderte: die Verſtändigkeit und die Tugend ſind der ſchönſte Schmuck des weiblichen Geſchlechtes. — Ein ſtolzer und herriſcher Blick verräth einen großen Hochmuth in einem jungen Mädchen. Und je mehr Geiſt ſie zeigen will, indem ſie das Fehlerhafte und Unrechte an Andern aufdeckt, deſto mehr enthüllt ſie die Schlechtigkeit ihres eigenen Herzens. — Wenn ſie, noch ehe ſie ſpricht, ſchon lacht, wenn ſie geziert einherſchreitet, wenn ſie ein gekünſteltes Weſen annimmt, ſo mag ſie eine Schauſpielerin werden! Wer würde ihrer begehren, um ſeinen Vater und ſeine Mutter im Alter zu pflegen! — Daraus, wie ein Mädchen ſich im Hauſe

ihrer Eltern zeigt, ſchließt man, wie ſie in dem ihres Gatten ſein wird.“ U. ſ. w. Wer dieſe Seite der Schineſiſchen Sittlichkeit ausführlicher beleuchtet ſehen will, den verweiſe ich insbeſondere an die berühmte Pan-hoei-pan, gleichſam eine Schineſiſche Theano, deren Schrift über die Pflichten des weiblichen Geſchlechtes uns Amiot[197]) vollſtändig überſetzt hat.

Wenden wir jetzt auch von dieſem Geſichtspunkte wieder unſeren Blick hin auf das Pythagoriſche Leben, ſo lautet der weitere Bericht des Dikäarchos:[198]) Nachdem Pythagoras in Kroton, wie oben geſagt, zuerſt mit der Lehre von der höchſten Verehrung und Dankbarkeit gegen die Eltern vor der Jugend aufgetreten, ſo ſei er vor die Rathsverſammlung geladen, wegen jener Lehre gelobt und aufgefodert worden, auch ihr, was er ihr Zuträgliches zu ſagen wiſſe, vorzutragen; nach dieſem habe er, auf das Erſuchen des Rathes, in dem Tempel des Pythiſchen Apollon zu den Knaben, und zuletzt in dem Tempel der Hera zu den Frauen geſprochen; und wie ſchon in ſeinem Vortrage vor der Rathsverſammlung das Verhältniß der Gatten einen Hauptpunkt ſeiner Lehre gebildet,[199]) ſo

197) Mém. d. Miss. T. III. p. 368 — 86. Sie war die Schweſter des berühmten Geſchichtſchreibers Pan-ku, Mém. d. Miss. T. I. p. 84.

198) b. Jamblich. V. P. 45. sq.

199) b. Jamblich. V. P. 48. Auch ſonſt erſcheint die Ehe als ein Hauptgegenſtand der Pythagoriſchen Philoſophie,

habe er vor den Frauen eine Anſicht über die Ehe entwickelt, in welcher er ſich ſogar bis zum Widerſpruche gegen herrſchende religiöſe Vorurtheile der Hellenen erhoben.[200]) Das Ergebniß ſei geweſen die Abſtellung der herkömmlichen Unſittlichkeit in Kroton und die Herſtellung der Ehe in ihrer ſittlichen Reinheit und Heiligkeit,[201]) und daß die Frauen viele Tauſende ihrer koſtbaren Gewänder der Hera geweiht, und ſich von nun an ganz einfach gekleidet hätten.[202]) Daß Pythagoras auch die Knaben und die Frauen in den Kreis ſeiner Philoſophie hereingezogen,[203]) das erſcheint ſehr leicht erklärlich auf dem Standpunkte dieſer ganzen Lehre, ſowie auch

---

nach Aristot. Oecon. I, 4. Diog. L. VIII, 21. Aristot. Metaph. XII, 4. p. 266. u. A.

200) b. Jamblich. V. P. 55. *ἔτι δὲ τὸ περιβόητον γενόμενον ἀποφθέγξασθαι κατὰ τὴν σύνοδον, ὡς ἀπὸ μὲν τοῦ συνοικοῦντος ἀνδρὸς ὅσιόν ἐϛιν αὐθήμερον προϊέναι τοῖς ἱεροῖς, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ προσήκοντος, οὐδέποτε.* Vergl. ebend. 132. und Diog. L. VIII, 43.

201) b. Jamblich. V. P. 50. *τὰπς αλλαχίδας, ἃς ἔχειν ἐπιχώριον ἦν αὐτοῖς, ἀφῆκαν.* Vergl. ebend. 132. und 195.

202) b. Jamblich. V. P. 56. Vergl. Justin. Hist. XX, 4.

203) Auch Juſtin meldet, in Uebereinſtimmung mit Dikäarchos, Histor. XX, 40. matronarum quoque separatam a viris doctrinam, et puerorum a parentibus, frequenter habuit.

dies, daß überhaupt die Frauen in dem Pythagoriſchen die bedeutende Rolle ſpielen,[204]) nämlich weil die ſittliche Sphäre dieſer Philoſophie auch die eigentliche Sphäre der Frau iſt, die Familie.

Jetzt nach der Betrachtung der Hauptfäden des Schineſiſchen Lebens wollen wir noch einmal das Ganze überſchauen. „Es iſt ein Volk von Kindern, die einem Vater untergeben ſind," ſagt Amiot[205]) völlig treffend. In dieſer Großen Familie gibt es daher, der Idee nach, kein Verhältniß der Fremden, ſondern nur Brüder, Väter und Kinder. Das iſt der Schineſen eigene Auffaſſung. Das heilige Li-ki[206]) ſagt: „Warum ſollen wir ſo große Ehrfurcht vor den Greiſen haben? Weil ſie uns

204) S. Kriſche de Soc. Pythag. p. 45. sq.

205) Mém. d. Miss. T. XI. p. 547. C'est un peuple d'enfans soumis à un pere. Vergl. ebend. T. VI. p. 331.

206) Mém. d. Miss. T. IV. p. 23. „Pourquoi avoir tant de considération pour les vieillards? parce qu'ils nous représentent nos parens. Pourquoi tant respecter les anciens? parce qu'ils nous rappellent nos aînés. Pourquoi avoir tant de bonté pour les jeunes gens? à cause du rapport qu'ils ont avec nos enfans." Vergl. oben Anm. 160. Dieſe Auffaſſung beherrſcht die Schineſen ſo, daß ſie auch im Briefwechſel mit einander ſtatt ich gewöhnlich jüngerer Bruder, und ſtatt Sie, gütiger oder verehrungswürdiger älterer Bruder ſchreiben. S. Morrison's Grammar of the Chinese lang. p. 93 — 94.

unſere Eltern darſtellen. Warum ſo große Hochachtung für die Bejahrteren? Weil ſie uns unſere älteren Brüder vergegenwärtigen. Warum ſoviel freundliches Wohlwollen gegen die Jugend? Wegen der Verwandtſchaft, welche ſie mit unſeren Kindern hat.“ Ja, das Li-ki, wie wir geſehen, beſtimmt dieſe Verhältniſſe noch genauer: „Ehre den wie deinen Vater, der doppelt ſo alt iſt, als du, und den, welcher zehn Jahre älter iſt, wie deinen älteren Bruder!“ Daß die Gleichaltrigen für gleiche Brüder gelten, folgt hieraus ganz von ſelbſt. Auf dieſelbe Weiſe läßt Dikäarchos[207]) den Pythagoras nicht nur überhaupt die Verehrung des Alters mit dem ſtärkſten Nachdrucke empfehlen, ſondern auch geradezu die angeführte Lehre des Li-ki vortragen: man ſolle die bejahrten Perſonen wie ſeine Eltern, die Anderen aber wie ſeine Brüder anſehen, und dieſe Geſinnung in ſeinem Benehmen gegen dieſelben darlegen. Und wie die Große Familie, auch hierin gar nicht untreu ihrem Weſen, von jeher eine ſtrenge Abgeſchloſſenheit gegen die Fremden bewahrt hat, ganz ebenſo haben die Pythagoreer nach Nikomachos[208])

---

207) b. Jambiich. V. P. 40. *μελετᾶν ἐν μὲν τῇ πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους εὐκοσμίᾳ τὴν πρὸς τοὺς παιέρας εὔνοιαν, ἐν δὲ τῇ πρὸς ἄλλους φιλανθρωπίᾳ τὴν πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς κοινωνίαν.*

208) b. Porphyr. V. P. 59. mit Berufung auf eine Erzählung des Ariſtorenos: *μὴ παρέργως αὐτοὺς τὰς ἀλλοτρίας ἐκκλίνειν φιλίας, ἀλλὰ πάνυ σπουδαίως περικάμπτειν αὐτὰς καὶ φυλάττεσθαι.* Vergl. Jamblich. V. P. 233.

ſich gegen diejenigen verhalten, welche nicht zu ihrer Familie gehörten. Wollten ſie ja, ausgenommen die Eltern, keinem Nicht-Pythagoreer die Rechte reichen,[209]) und brachten dadurch nicht minder gegen ſich auf, wie die Schineſen durch ihre Geringſchätzung der Fremden ſich auch bei uns die Feindſchaft Vieler zugezogen haben. Nach dem zuverläſſigen Berichte des Apollonios[210]) machte Ninon in

---

209) S. oben Anm. 137. Mit Beziehung hierauf ſoll Ninon, nach Apollonios b. Jamblich. V. P. 260. in ſeiner Anklage wider die Pythagoreer die Krotoniaten aufgefodert haben: *τὴν δεξιὰν τὴν ὑπ' αὐτῶν ἀποδεδοκιμασμένην πολεμίαν ἐκείνοις ἔχειν, ὅταν τὰς γνώμας χειροτονῶσιν ἢ τὴν ψῆφον λάβωσι.*

110) b. Jamblich. V. P. 259. Ninon ſoll den Krotoniaten zu zeigen geſucht haben, daß das Pythagoriſch ſei, *τοὺς φίλους ὥςπερ τοὺς θεοὺς σέβεσθαι, τοὺς δὲ ἄλλους ὥςπερ τὰ θηρία χειροῦσθαι. τὴν αὐτὴν ταύτην γνώμην ὑπὲρ Πυθαγόρου μεμνημένους ἐν μέιρῳ τοὺς μαθητὰς λέγειν·*

Τοὺς μὲν ἑταίρους ἦγεν ἴσον μακάρεσσι θεοῖσι·
Τοὺς δ' ἄλλους ἠγεῖτ' οὔτ' ἐν λόγῳ οὔτ' ἐν ἀριθμῷ.

Den Vorwurf, daß ſie die Anderen den Thieren gleich achteten, haben die Pythagoreer vielleicht ebenſo verſchuldet, wie die Schineſen, welche beſonders aus der oben Anm. 185. bezeichneten Empfindung ſich wirklich nicht ſelten haben dahin vernehmen laſſen, daß die Anderen den Thieren glichen, weil ſie ſich ſo ohne Weiteres von ihren Eltern und Angehörigen trennten. Ueberhaupt erkennt

seiner Anklage den Pythagoreern ausdrücklich die Geringschätzung der Anderen zum Vorwurf, so daß er von ihnen sogar wörtlich, wie bei uns Manche von den Schinesen, behauptete, sie achteten die Anderen für nichts Besseres, als die Thiere.

Hier dürfen wir wagen, die längst sich aufdringende Frage zu beantworten, in welchem Verhältnisse wol Pythagoras selbst zu seinen Genossen im Bunde gestanden habe; was sich nirgends mit Klarheit ausgesprochen findet. Betrachten wir die Beschaffenheit der Sachen selbst, sowie die ausdrückliche Meldung des Spintharos[211]),

man in der ganzen Anklage des Ninon nicht sowol Erdichtung, als blos äußerliche Auffassung und blos Entstellung der Wahrheit. Auch daß er den Pythagoreern vorwirft, sie verehrten sich unter einander wie Götter, ist für die Vergleichung mit den Schinesen sehr merkwürdig, da Cibot sagt Mém. d. Miss. T. IV. p. 143. que dans toute la Chine, dans les provinces comme à la capitale, dans les villages comme dans les villes, les enfans se prosternent devant leurs parens, les cadets devant leurs aînés, les gendres devant leur beau-pere, les inférieurs devant leurs supérieurs, les disciples devant leur maître: et ces prosternations sont d'étiquette et de devoir dans toutes les cérémonies civiles et fêtes domestiques; mais l'Empereur est le seul qui en fasse et reçoive neuf. Dabei bezeigen auch die Schinesen eine solche Verehrung keinem Fremden, welches Ranges er auch sei, sondern achten diese οὔτ' ἐν λόγῳ οὔτ' ἐν ἀριθμῷ.

211) S. oben Anm. 168.

ſämmtliche Pythagoreer hätten in einem Verhältniſſe zu einander, wie das eines Vaters zu ſeinen Kindern, gelebt, und daß Ariſtoxenos[212]) auch über das Verhältniß des Pythagoreers Lyſis zu ſeinem Schüler Epaminondas berichtet, jener ſei von dieſem „Vater" genannt worden: ſo ſind wir wol berechtigt anzunehmen, daß Pythagoras ebenſo angeſehen worden ſei von ſeinen Schülern in der Geſammtheit, wie Lyſis von Epaminondas im Einzelnen, nämlich als gemeinſchaftlicher Vater, gleich dem Sohne des Himmels in der Schineſiſchen Großen Familie. Und hieraus erklärt ſich zugleich auf das Einfachſte, ſowol was hinſichtlich der Nennung ſeines Namens gemeldet wird[213]), als auch das bekannte „Er hat es geſagt" der Pythagoreer,[214]) was beides dem Verhältniſſe der Kinder zum Vater ſo natürlich iſt.

Die Schineſiſche Große Familie erkennt ſich, und mit Recht, würde Ariſtoteles[215]) hinzufügen, für den Ur-

212) S. oben a. a. O.

213) S. oben S. 132. u. f.

214) Ueber das *αὐτὸς ἔφα* ſ. Kriſche de Societ. Pythag. p. 47. not. 2. Cic. de nat. deor. I, 5. Valer. Max. VIII, 15. ext. 1. Auch von Confucius denken die Schineſiſchen Gelehrten, was bei dieſen aber freilich nicht viel bedeutet, qu'il faut l'en croire sur tout, et donner pour toute réponse aux objections, „le Maître l' a dit," nach Cibot Mém. d. Miss. T. IV. p. 292.

215) Polit. I, 1. sq. Vergl. Anm. 157.

ſtaat;[216]) und daher, die nächſte an den unerfreulichen Steppen, feiert ſie dankbar den Eintritt des Nomaden in den Staat durch das berühmte Feſt des Ackerbaues,[217]) wobei der Sohn des Himmels mit eigener Hand den Pflug führt und ehrt, aus deſſen Furchen die feſte geſetzliche Ordnung erblüht iſt und ſich erhält. Derſelbe Hinblick auf dieſen Anfang und natürlichen Boden des ſittlichen Lebens tritt auch bei den Pythagoreern in klarer Andeutung hervor. Denn ſowie Ariſtoteles mit Heſiodos förmlich den Ochſen in die Theorie des Urſtaates hereinführt, ſo finden wir auch „einen heiligen Ochſen des Pythagoras;“[218]) wenigſtens die Ueberlieferung wird durch das Anſehn des Ariſtoxenos[219]) verbürgt: „daß Pytha-

---

216) S. oben S. 113. u. f.

217) S. Mém. d. Miss. T. III. p. 499. suiv. und Dühalde's Beſchreib. d. Chineſ. Reiches B. II. Abtheil. 1. Abſchn. 7. §. 12. u. f., auch Staunton's Beſchreib. d. Reiſe d. Engl. Geſandtſchaft B. II. S. 83.

218) b. Jamblich. V. P. 61. und b. Porphyr. V. P. 24. freilich in Verbindung mit albernen Erzählungen, wie die Späteren, dem einfachen Sinne des Alt-Pythagoriſchen entfremdet, in Menge erdichtet haben. Vergl. auch Jamblich. V. P. 150. u. 246.

219) Diog. L. VIII, 20. *ὅ γε μὴν Ἀριζόξενος, πάντα μὲν τὰ ἄλλα συγχωρεῖν αὐτὸν ἐσθίειν ἔμψυχα, μόνων δὲ αὐτὸν ἀπέχεσθαι ἀροτῆρος βοὸς καὶ κριοῦ.* Vgl. Gell. N. A IV, 11. und Kriſche de Societ. Pythag. p. 33. sq. Dieſes beſtimmte Zeugniß eines Gewährsmannes,

goras das Fleiſch aller anderen Thiere zu eſſen erlaubt habe, ausgenommen allein den Ackerſtier und den Widder.“ Dieſe beiden Thiere dürfen wir wol überſetzen: „Ernährung und Bekleidung des verſittlichten Menſchen.“ Ganz ebenſo, wie die Pythagoreer, wollen nach Morriſon[220]) auch von den Schineſen die Bedenklicheren nicht das Fleiſch des Ackerſtieres genießen.

---

wie Ariſtoxenos, widerlegt die geſammte Ueberlieferung der Späteren über die Scheu der alten Pythagoreer vor Fleiſcheſſen; erſt die ſpäteren Pythagoreer haben dieſe Scheu, wie ſcheint, aus den Orphiſchen Myſterien aufgenommen. Daher glaube ich auch nicht, daß auch die Lehre von der Seelenwanderung ſchon den alten Pythagoreern eigen geweſen ſei, welche überhaupt dem Geiſte derſelben, insbeſondere ihrer Verehrung der Verſtorbenen, ſo ſehr widerſpricht. Dieſe Lehre gehört eigentlich der Eleatiſchen Schule und dem Empedokles an, ſowie ſie auch den alten Schineſen fremd und erſt in ſpäterer Zeit von Indien aus unter das Volk eingedrungen iſt.

220) In ſeinen Horae Sinicae p. 65. ff., b. Montucci's Parallel p. 171. ff., findet man von ihm aus dem Schineſiſchen überſetzt A discourse dehorting from eating beef, delivered under the person of an Ox. Dieſer Ochſe führt zu viele Beſchwerden, als daß ſie alle hier aufgezählt werden könnten; er ſchließt damit: „If they continue to kill me, in time there will not be Oxen to till the ground, and your children and grand-children must use the spade. I am fully persuaded after mature consideration, that the wicked persons who kill Oxen, will, in the next life, be transformed, each of them,

Soviel über die natürliche Grundlage des Schineſiſchen und Pythagoriſchen Lebens, die Familie, nach den zuverläſſigſten Ueberlieferungen.[221]) Daß ich hievon nur die Hauptelemente dargeſtellt und nur die am meiſten eigenthümlichen Züge hervorgehoben, obwohl es ein Leichtes geweſen wäre, die Uebereinſtimmung auch in der wei-

---

into an Ox, like me.“ Und Morriſon bemerkt: The influence of this popular production is so great, that many Chinese, perhaps one in twenty, some say one in ten, will not eat beef. Vgl. Mém. d. Miss. T. VII p. 114. not.

221) Mit dieſer Darſtellung des Pythagoriſchen Lebens ſtimmen aber auch die unſicheren Quellen des Stobäos vollkommen überein, inſofern auch ſie vorzugsweiſe die Sittlichkeit des Familienlebens und am meiſten den heiligen Mittelpunkt deſſelben, die Eltern, verherrlichen. S. insbeſondere das ſchöne Bruchſtück von Pempelos Eclog. mor. p. 460. sq., das von Kallikratidas p. 484. sq. die beiden von der Periktyone p. 457. sq. u. p. 487. sq. Auch gehören hieher die Briefe der Theano und Meliſſa. Dieſer Umſtand bleibt ſelbſt dann noch von Wichtigkeit, wenn jene Quellen alleſammt unächt ſein ſollten, weil man annehmen muß, daß die Verfaſſer doch ſolchen Stoff und in ſolcher Auffaſſung behandelt haben, als man im Alterthume vorzugsweiſe den Pythagoreern zuſchrieb, da ſie nur ſo hoffen konnten ihre Zeitgenoſſen zu täuſchen. Aus dieſem Geſichtspunkte erſcheint auch das Bruchſtück des Diotogenes p. 329. sq., welches die Idee des Königs darſtellt, wie ſie faſt nur auf den Sohn des Himmels paßt, als ſehr merkwürdig.

teren Entwickelung dieſes Lebenskreiſes darzuthun, das wird Jeder billigen, der bedenkt, daß die Sittlichkeit der Familie die allgemeinſte menſchliche iſt und in ihrer gewöhnlichen Natur ſich faſt überall auf gleiche Weiſe geſtaltet. Nur die Abgeſchloſſenheit innerhalb dieſes Kreiſes, nicht dieſer Kreis ſelbſt, iſt den Schineſen und den Pythagoreern eigenthümlich. Daher iſt denn überhaupt dieſe ganze Seite des Schineſiſchen und Pythagoriſchen Lebens, ungeachtet ſie die vollkommenſte Uebereinſtimmung zeigt, doch weit weniger geeignet, die Sache, um die es ſich handelt, völlig klar zu machen, als die andere Seite, zu deren Betrachtung und Vergleichung wir jetzt übergehen, der Charakter dieſes Lebens, wie ich die Ausprägung der Weltanſicht in demſelben genannt habe. Denn weil die Weltanſicht der Schineſen und der Pythagoreer eine ganz eigenthümliche iſt, ſo mußte auch die Verwirklichung und Darſtellung derſelben im Leben ein ganz eigenthümliches Gepräge hervorbringen; und wenn nun auch hierin, wie in der Weltanſicht ſelbſt, ſich die weſentlichſte Uebereinſtimmung offenbart, ſo wird dadurch unſere Sache, denke ich, vollſtändig entſchieden.

Das Li-ki[222]) ſagt: „Die Verehrung der Eltern iſt die Hauptlehre, worin es am wichtigſten iſt das Volk zu unterweiſen, und worin man es vor Allem unterweiſen muß;“ und der Hiao-king:[223]) „Die Himmelsſöhne im

222) Mém. d. Miss. T. IV. p. 24.

223) Ebend. T. IV. p. 36. suiv. „Aussi les anciens Empereurs ayant compris qu'il n' appartient qu' à cette doc-

Alterthum begannen auch damit, daß sie dem Volke die kindliche Liebe lehrten, und man vergaß sich nicht mehr im Angesichte seiner Eltern. Alsdann empfahlen sie die Hochachtung gegen die älteren Brüder und die Freundlichkeit gegen die jüngeren, und aller Streit wurde verbannt unter dem Volke. Hierauf führten sie ein die Gebräuche und die Musik, und die Eintracht vereinigte alle Herzen." Diese Worte geben uns zugleich ziemlich genau die Geschichte der Gründung des Pythagoriſchen Lebens, wie sie nach der Ueberlieferung des Dikäarchos erzählt wird; denn mit der Lehre von der Verehrung der Eltern beginnt nach ihm auch Pythagoras in Kroton, und mit der Errichtung eines Tempels der Musen, der Göttinnen der Musik und Eintracht, vollendet er das neue Leben.

Die angeführten Worte des Hiao-king lenken unsere Betrachtung sogleich auf die beiden Hauptzüge im Charakter des Schinesischen Lebens, die Harmonie und Abgemessenheit oder Regelung, von denen die erstere sich vor-

---

trine de réformer les moeurs, ils commencerent par enseigner l'amour filial, et le peuple ne s'oublia plus vis-à-vis de ses parens. Pour faire sentir ensuite les charmes de la vertu et de la justice, et en persuader la pratique au peuple, ils s'attacherent d'abord à préconiser le respect pour les aînés, la complaisance pour les cadets, et toute querelle fut bannie parmi le peuple. Ils établirent ensuite le Cérémonial et la Musique, et la concorde réunit tous les coeurs." Vgl. ebend. p. 59.

nehmlich in der ſittlichen Anwendung der Muſik, die letztere in der Metrik des Zuſammenlebens oder in den Gebräuchen darſtellt. Beide Züge ſind an ſich und in der Auffaſſung der Schineſen eng verbunden; wir aber wollen ſie hier trennen, um dadurch für unſere Betrachtung und Vergleichung größere Klarheit zu gewinnen.

Wohl nirgendsher aus dem Schineſiſchen Leben läßt ſich ſo deutlich der volle Einklang deſſelben mit dem Pythagoriſchen vernehmen, wie aus der Geltung, mit welcher die Muſik in ihm vorzüglich in den alten Zeiten hervortritt. Eine ſo ausgedehnte ſittliche Gewalt, wie von den Schineſen und von den Pythagoreern, iſt der Muſik von keinem Volke und keiner Philoſophie zugeeignet worden, ſogar nicht von den Dorern, ſo nahe Verwandteſie auch ſind. Dieſe Erſcheinung entſpringt aber auch gerade hier am unmittelbarſten aus dem inneren Quell des Geiſtes, da ja die Schineſen und die Pythagoreer, wie wir oben geſehen, das Weſen der Dinge ſelbſt als eine vermöge der Zahl geſetzte allwaltende Harmonie und Muſik erkannt haben. Bei ſolcher Anſicht der Dinge im alten Schina werden wir uns nicht darüber verwundern, wenn uns die beiden Deguignes[224]) Folgendes melden: „Die alten

224) So ſchreibt der jüngere Deguignes in ſeinen Observations sur les Chinois, Voyage T. II. p. 313. La musique fut de tout temps très-estimée à la Chine; mais loin de la regarder comme un objet d'amusement et de plaisir, les anciens Chinois la dirigerent vers un but plus grave

Schineſen, weit entfernt, die Muſik für einen Gegenſtand der Unterhaltung und des Vergnügens anzuſehen, gaben ihr einen ernſteren und edleren Zweck: ſie machten ſie zur Regel der Regierung und zur Grundlage der Moral.“ Und dieſe gewichtvolle Meldung wird von den Uebrigen, welche von dem Schineſiſchen Weſen genauer unterrichtet ſind, vollkommen beſtätigt. Namentlich ſchreibt auch der P. Ko:[225]) Nicht nur ſtelle das Li-ki die Muſik als

et plus noble; ils en firent la règle du gouvernement et la base de la morale. Der ältere Deguignes ſchreibt in ſeinem Essai hist. sur l'étude de la Philosophie chez les anciens Chinois, a. a. O. p. 286. La musique etoit la base de toutes les sciences, et sur-tout de la Morale et du Gouvernement: qui dit un Musicien, dit un Philosophe qui connoit tout le système de l'Univers avec lequel il sait faire accorder les tons de la Musique, relativement aux saisons, à la température de l'air, et au cours des astres; etc. Ebenſo ſagt Amiot in dem Leben des Confucius, Mém. d. Miss. T. XII. p. 45. 46. Dans ces temps reculés, et dans le pays où j'écris, les termes de Musicien, de Philosophe et de Sage, etoient des termes comme synonymes. Vergl. Amiot ebend. T. VI. p. 4. und beſonders p. 10.

225) Mém. d. Miss. T. I. p. 257. il faut savoir que le même Li-ki dit que la Musique agit sur l'intérieur, qu'elle nous fait entrer en commerce avec l'esprit, que sa fin principale est de régler les passions de l'homme, qu'elle enseigne au pere et aux enfans, aux Princes et à leurs sujets, aux maris et aux femmes, leurs devoirs réciproques; que le Sage trouve dans la Musique des

Bewirkerin der Sittlichkeit dar, ſondern die Schineſiſchen Gelehrten behaupteten ſelbſt, daß ſie die Stütze der Staatsgewalt und das ſtärkſte Band der menſchlichen Geſellſchaft ſei. Die King, die Geſchichtsbücher und alle alten

---

regles de conduite, etc. Les Lettrés vont encore plus loin, et enchérissent sur toutes ces idées, jusqu' à dire qu'elle est le point d'appui de l'autorité, le plus fort lien de la société, le noeud des loix, etc. Les King, les Annales et tous les anciens livres s'accordent à dire qu'elle fut dans l'antiquité l'objet continuel des meditations des Sages et des soins du Gouvernement. Chun en faisant la visite de l'Empire, s'informoit si on n' y avoit rien changé. Selon l'Ecole de Confucius, les cérémonies et la musique sont le moyen le plus sûr, le plus prompt et le plus efficace pour réformer les moeurs et rendre l'Etat florissant. Pan-kou n'a pas craint de dire que la Doctrine des King toute entiere, tend à prouver la nécessité de la musique et des cérémonies. Cette phrase de Ngueou-yang-sieou est encore plus remarquable: „Sous les trois premieres Dynasties, tout le Gouvernement dérivoit de l'unité, les cérémonies et la musique embrassoient tout l'Empire. Après les trois premieres Dynasties, le Gouvernement fut divisé dès sa source; les cérémonies et la musique ne furent plus qu'un nom vuide et sans réalité.“ Sehr merkwürdig iſt auch Folgendes, was derſelbe ebend. p. 43. über den Schi-king meldet: Ce recueil est divisé en trois parties. La premiere intitulée Koue-fong (Moeurs des Royaumes), contient les poésies et chansons qui avoient cours parmi le Peuple, et que les Empereurs ordonnoient de recueillir, quand ils faisoient la visite de l'Empire, pour

Werke meldeten einſtimmig, daß ſie im Alterthume fortwährend der Gegenſtand der Betrachtungen der Gelehrten und der Sorge der Regierung geweſen ſei. Wann der Himmelsſohn Schün das Reich bereiſet, habe er unterſucht, ob man auch nichts an der Muſik geändert habe. Ja der berühmte Geſchichtſchreiber Pan-ku habe ſich nicht geſcheut zu behaupten, daß die ganze Lehre der King darauf hinziele, die Nothwendigkeit der Muſik und der Gebräuche zu erweiſen. Aber wir wollen doch auch ſehen, was wir in den uns zugänglichen Urkunden des Volkes ſelbſt darüber finden. Im Schu-king[226]) erſcheint die

juger par le ton sur lequel elles étoient écrites, et par les maximes qu'on y trouvoit, quel etoit l'etat des moeurs publiques, les dispositions des Peuples, etc. de chaque petit Royaume. Vgl. T. VIII. p. 212. S. auch den Chou-king p. 24.

226) Im Chou-king p. 20. redet der Himmelsſohn Schün, welcher vor mehr denn 2000 Jahren vor Chr. Geb. geherrſcht haben ſoll, folgender Maaßen zu ſeinem Miniſter Kuei: „Kouei, lui dit-il, je vous nomme Surintendant de la Musique; je veux que vous l'enseigniez aux enfans des Princes et des Grands: faites ensorte qu'ils soient sinceres et affables, indulgens, complaisans et graves: donnez-leur le discernement; mais qu'ils ne soient point orgueilleux: expliquez-leur vos pensées dans des vers et composez-en des chansons entremêlées de divers tons et de divers sons, et accordez-les aux instrumens de musique. Si les huit modulations sont gardées, et s'il n'y a aucune confusion dans les divers accords,

Muſik nicht nur als eine der wichtigſten Staatsangelegenheiten, ſondern in einer Auffaſſung, wie die Leier des Orpheus in den Helleniſchen Mythen. Ja in dem Werke

---

les esprits et les hommes seront unis. Kouei répondit: quand je frappe ma pierre, soit fortement, soit doucement, les animaux les plus féroces sautent de joie," oder wie Amiot Mém. d. Miss. T. VI. p. 10. überſetzt: „quand je fais résonner les pierres sonores qui composent mon King, les animaux viennent se ranger autour de moi, et tressaillent d' aise." Vergl. die nicht minder merkwürdige Stelle im Chou-king p. 39. auch p. 37. Ebendaſelbſt p. 14. 15. wird angezeigt, was der Himmelsſohn Schün bei der Bereiſung des Reiches gethan habe: „Il régla les tems, les lunes, les jours. Il mit de l'uniformité dans la musique, dans les mesures, dans les poids et dans les balances. Après avoir encore réglé les cinq cérémonies, et laissé le modele des instrumens qu'on devoit y employer, il revint." Die Stelle des Schepen ſ. unten Anm. 238. Beiläufig bemerke ich, daß die Maaße und Gewichte, von denen hier und ſonſt ſoviel die Rede iſt bei den Schineſen, auch in der Pythagoriſchen „Philoſophie des Maaßes" mit großer Bedeutenheit hervortreten. S. Ariſtoxenos b. Diog. L. VIII, 14. Wie die Wichtigkeit des Kalenders bei den Schineſen in der Weltharmonie wurzelt, ſo die der Maaße und Gewichte in der Muſik. S. Amiot's Mém. sur la Musique. Letzteres iſt auch bei den Pythagoreern der Fall. S. Böckh Philolaos S. 30. 31. über die Stelle des Claudianus Mamertus de statu animae II, 3. von Philolaos: priusquam de animae substantia decernat, de mensuris, ponderibus et numeris juxta geometricam, musicam atque arithmeticam mirifice disputat, per haec omnia universum exstitisse confirmans.

Schepen wird, wie Amiot zeigt, Fu-hi wirklich als der Schineſiſche Orpheus dargeſtellt, indem er vermöge der Muſik des Kin ſoll die Geſittung unter den Menſchen hervorgerufen haben. Doch die Urkunde, aus welcher wir die ausführlichſte Belehrung über die ſittliche Geltung der Muſik bei den alten Schineſen erhalten würden, der Yoking oder das heilige Buch von der Muſik, iſt leider untergegangen; indeſſen ſollen Bruchſtücke deſſelben im Li-ki, namentlich in dem Abſchnitte Yo-ki, aufbewahrt ſein,[227] welches daher hier unſere Hauptquelle bildet. Und das Li-ki[228] lehrt: „In den Tempeln und in den Sälen

227) S. Mém. d. Miss. T. I. p. 45. 46. Vergl. ebend. p. 257.

228) Mém. d. Miss. T. IV. p. 21. „Dans les temples et dans les salles des Ancêtres, la musique doit egalement inspirer la religion au Prince et aux sujets, aux grands et aux petits. Dans les fêtes publiques et dans les assemblées des parens, elle doit egalement inspirer la condescence et les egards aux vieux et aux jeunes. Dans les familles et dans les ménages, elle doit egalement inspirer l'amour et la tendresse aux peres et aux enfans, aux aînés et aux cadets. Plus on examine la musique, plus on trouve que son unique but, soit dans ce qui en fait l'essence, soit dans ce qui n'en est que l'accessoire, est de resserrer les liens qui unissent le pere au fils, le Prince au sujet, tous les hommes les uns aux autres.“ Auch ebend. T. IX. p. 373. ſagt das Li-ki: „La musique exprime les cinq devoirs (des peres et des enfans, de l'epoux et de l'epouse, des freres aînés et des cadets,

zur Verehrung der Vorfahren ſoll die Muſik den Fürſten wie die Untergebenen, die Hohen wie die Niederen, mit Andacht erfüllen. Bei den öffentlichen Feſten und bei den Verſammlungen der Verwandten ſoll ſie ſowohl dem Alter freundliche Herablaſſung, als der Jugend Ehrfurcht gegen jenes einflößen. In den weiteren und engeren Familienkreiſen ſoll ſie Liebe und Zärtlichkeit einflößen ſowohl den Eltern als den Kindern, ſowohl den älteren Brüdern als den jüngeren. Je mehr man die Muſik unterſucht, deſto mehr findet man, daß ihr einziger Zweck, ſowohl in ihrem Weſen als Beiweſen, der iſt, die Bande zu befeſtigen, welche den Vater mit dem Sohne, den Fürſten mit dem Untergebenen, alle Menſchen mit einander vereinigen." Ja, das Li-ki[229]) erklärt: „Der Weiſe iſt nothwendig ein Muſiker; er erkennt aus der Muſik, welche in einem Staate herrſcht, ob derſelbe wohl geregelt, oder ſeinem Untergange nahe iſt." Wirklich behauptet

---

du Prince et des sujets, et enfin des amis.) Elle exprime les loix de la raison et de la conscience." Auf gleiche Weiſe lehrt der Hiao-king, Mém. d. Miss. T. IV. p. 59. „La musique est le moyen le plus aimable de reformer les moeurs publiques, es de les renouveller entierement."

229) Mém. d. Miss. T. IX. p. 373. „Le sage est naturellement musicien; il distingue, par la musique qui domine, si un etat est bien réglé, ou proche de sa ruine." Vergl. Amiot ebend. T. VI. p. 10.

ein alter Schineſiſcher Weiſe bei Meng-tſe[230]) im Hinblick auf die Himmelsſöhne des Alterthums: „Indem ich ihre Gebräuche ſehe, erkenne ich ihre Regierung; indem ich ihre Muſik höre, erkenne ich ihre Tugend.“ Daher wird denn auch im Li-ki[231]) mit allem Nachdruck empfohlen, zu verhindern, daß die Muſik nicht die Gemüther verweichliche, und ſie ſtets rein und einfach, aber edel und

---

230) Dort ſagt Tſe-kung p. 114. Videndo eorum (priscorum Imperatorum) ritus, cognosco eorum regimen; audiendo eorum musicam, cognosco eorum virtutem.

231) Mém. d. Miss. T. IX. p. 374. „Une des grandes attentions du Prince doit être d'empêcher que la musique n'amollisse les coeurs, et de la conserver toujours pure et simple, mais noble et sublime dans sa simplicité.“ Weiter heißt es dort: „Toutes les productions de la nature sont imparfaites et défigurées dans un air infect. Il en est de même des moeurs dans un siecle corrompu. Les usages de la vie civile perdent leur décence, et la musique devient efféminée. On ne chante que des airs tendres et langoureux; le son même des instrumens n'a plus ni noblesse, ni majesté.“ Ferner: „L'impudicité et la débauche marchent la tête levée, et imposent silence aux loix. Si on ne peut contenter sa passion, on exprime, on irrite par le chant, des desirs impudiques. De-là vient l'horreur qu'a le Sage, de la musique voluptueuse et efféminée. S. auch bei Dühalde B. II. Abtheil. 3. Kap. 1. §. 29. „eine Verordnung des Kaiſers Ngai-ti wegen Beſſerung der Muſik.“ Vergl. Jamblich. V. P. 112. u. 195. und Kriſche de Societ. Pythag. p. 39

erhaben in ihrer Einfachheit, zu erhalten.“ Der Weiſe habe einen Abſcheu vor der üppigen und weichlichen Muſik, wegen der Sittenverderbniß, die ſich aus ihr kund gebe und erzeuge. Soweit geht das Li-ki,[232]) daß es die Einführung ſolcher Muſik zu den todeswürdigen Verbrechen zählt.

Nachdem ich hiemit die ſittliche Geltung im Allgemeinen, welche die Muſik bei den alten Schineſen gehabt hat, in größerer Breite gezeigt habe, als nöthig geweſen wäre, wenn dieſelbe nicht zu wenig bekannt und zu wenig beachtet zu ſein ſchiene, ſo mag mir dafür der Nachweis der übereinſtimmenden Geltung der Muſik bei den Pythagoreern, wenigſtens was auch das Allgemeine betrifft, ganz erlaſſen werden, aus dem entgegengeſetzten Grunde, um nicht zu ſehr Bekanntes zu ſagen, und weil es auch durch das Nachfolgende überflüſſig wird. Denn wir wollen uns, da die Sache ſo wichtig iſt, mit dem Angeführten noch nicht begnügen, ſondern auch die beſtimmten Tugenden und Wirkungen betrachten, welche der Muſik von den alten Schineſen hauptſächlich zugeſchrieben werden, und wollen hierüber auch die Zeugen des Pythagoriſchen vernehmen.

---

232) Ebend. T. IX. p. 419. 20. „Introduire une musique efféminée et propre à amollir le coeur, donner cours à une nouvelle mode, falsifier adroitement des actes, etc. sont des crimes dignes de mort.“ Vergl. den Chou-king p. 63.

Zuvörderſt iſt klar, daß die alten Schineſen, gleichwie die Pythagoreer, die Muſik in der innigſten Beziehung auf die Weltharmonie, ja als Ausdruck derſelben betrachteten, und daß ſie ihr daher auch im ſittlichen Leben vorzugsweiſe die Kraft beilegten, Harmonie und Eintracht unter den Menſchen zu wirken. In dieſer Auffaſſung ſoll nach Dikäarchos[233]) Pythagoras bei ſeinem Auftreten dem Rathe zu Kroton vor Allem empfohlen haben, um die Eintracht unter ſich zu bewahren, den Muſen, als den Göttinnen der Muſik und Eintracht, einen Tempel zu erbauen; und dieſer ſcheint dann der heilige Mittelpunkt des neuen Lebens geweſen zu ſein. Dieſelbe Auffaſſung offenbart ſich nicht nur in der ſchon oben[234]) beſchriebenen Schineſiſchen Weltleier, dem Kin, ſondern das Li-ki erklärt die Muſik, wie auch ſchon früher[235]) bemerkt worden, gerade-

233) b. Jamblich. V. P. 45. *ὁ δὲ πρῶτον μὲν αὐτοῖς συνεβούλευεν ἱδρύσασθαι Μουσῶν ἱερόν, ἵνα τηρῶσι τὴν ὑπάρχουσαν ὁμόνοιαν. ταύτας γὰρ τὰς θεὰς καὶ τὴν προσηγορίαν τὴν αὐτὴν ἁπάσας ἔχειν, κτλ. ἔτι δὲ συμφωνίαν, ἁρμονίαν, ῥυθμὸν, καὶ ἅπαντα περιειληφέναι τὰ παρασκευάζοντα τὴν ὁμόνοιαν. ἐπιδείκνυσι δὲ αὐτῶν τὴν δύναμιν οὐ περὶ τὰ κάλλιστα θεωρήματα μόνον ἀνήκειν, ἀλλὰ καὶ περὶ τὴν συμφωνίαν καὶ ἁρμονίαν τῶν ὄντων.* Vergl. ebend. 50. 264. 261. Diog. L. VIII, 40.

234) S. oben Anm. 114.

235) oben Anm. 113. Vergl. Amiot Anm. 102. und Kang-hi Anm. 239.

zu für den Ausdruck der Weltharmonie, und zugleich lehrt daſſelbe mit klaren Worten: „Die Muſik bringt die Eintracht unter die Menſchen, und bewirkt, daß ſie ſich nicht widerſprechen und nicht ſtreiten.“ Dieſe bedeutungsvollen Worte bin ich durch „Abel-Remüſat[236]) in den Stand geſetzt in der Urſchrift vorzulegen, und ich will das nicht unterlaſſen, weil es Manche gibt, die ſolche Dinge nicht eher glauben, als bis man ſie ihnen leibhaftig vor die Augen ſtellt. Hinten unter Nro. III. ſteht die Urſchrift nebſt wortgetreuer Ueberſetzung.

---

236) In ſeinem Essai sur la langue et la littérature chinoises p. 29. hebt er aus dem Li-ki folgende Stelle heraus in der Urſchrift nebſt dieſer Ueberſetzung: „La joie, le bonheur, le plaisir, la bienveillance, tels sont les effets de la musique; les cloches, les tambours, les flûtes, les lames de pierre (king), en sont les instrumens; l'harmonie, l'accord, la mesure, le rhythme, voilà ses moyens extérieurs. Les cérémonies forment le coeur des peuples et font qu'ils ne pèchent ni par excès ni par défaut. (Qu'ils gardent un juste milieu dans leurs actions.) La musique met la concorde entre les hommes et les empèche de se livrer à des contradictions et à des disputes.“ Wörtlich Lateiniſch: „Musica concordes efficit populorum voces, facit verba non opposita et discordantia.“ Vergl. auch das Li-ki Anm. 223. Von ihrem mythiſchen Himmelsſohne Yao ſagen die Schineſen nach Amiot Mém. d. Miss. T. III p. 19. Il composa la Musique Kieou-chao-yo, qui est une Musique douce et faite pour inspirer la concorde et la paix. Vergl. Ngeu-yang-ſieu Anm. 225. und Kang-hi Anm. 239.

Doch nicht blos in das Zusammenleben der Menschen, sondern eben so sehr in das sittliche Wesen des Einzelnen soll die Musik, nach der Ansicht der alten Schinesen, Harmonie bringen, nämlich durch Mäßigung und Regelung der Leidenschaften. Denn das Li-ki[237]) lehrt ausdrücklich, „daß der Hauptzweck der Musik ist, die Leidenschaften des Menschen zu regeln.“ Und im Schi-pen[238])

---

237) Nach dem P. Ko Mém. d. Miss. T. I. p. 257. oben Anm. 225. Das Li-ki selbst lautet ebend. T. IX. p. 373. „Nos anciens Rois ne regardoient pas les festins publics, les cérémonies et la musique des grandes fêtes, comme un vain plaisir de la bouche, des yeux et des oreilles; mais comme des leçons données aux Princes et aux Grands, sur la maniere de régler leurs passions, d'épurer leurs inclinations, de dompter leurs aversions et de marcher dans les sentiers etroits du devoir.“ Vergl. ebend. T. XIV. p. 320.

238) Nach Amiot Mém. d. Miss. T. VI. p. 54. Au moyen de cet instrument „il régla d'abord son propre coeur, et renferma ses passions dans de justes bornes: il travailla ensuite à civiliser les hommes; il les rendit capables d'obéir aux loix,“ u. s. w. Premare bemerkt im Discours prélim. zum Chou-king p. CVII. Le livre Kin-tsan dit que Fo-hi fit cette lyre pour détourner les maléfices et pour bannir du coeur l'impureté. Deguignes sagt ebend. p. 319. von den Schinesen: Ils disent qu'un de leurs Rois, nommé Tcho-yong, qui précéda de beaucoup Fo-hi, ayant écouté le chant des oiseaux, fit une musique dont l'harmonie pénétroit par-tout, touchoit l'esprit intelligent, et calmoit les passions du coeur; de

heißt es von Fu-hi, indem ihm die Erfindung des Kin zugeſchrieben wird: „Vermöge dieſes Inſtrumentes regelte er zuerſt ſein eigenes Innere, und brachte ſeine Leidenſchaften in gehörige Schranken; alsdann bemühte er ſich, die Menſchen zu verſittlichen.“ Indem aber die alten Schineſen eben die Harmonie der Seele, welche von der Muſik durch Mäßigung der Leidenſchaften erzeugt werde, auffaſſen als die Tugend, dagegen das Ungemeſſene und Zügelloſe der Leidenſchaften als das Schlechte und Unvernünftige, ſo behaupten ſie aus dieſer Auffaſſung auch, daß die Muſik die Seele läutere vom Schlechten und ſie zur Tugend und Weisheit führe.[239]) Indeſſen da die

---

maniere que les sens extérieurs étoient sains, les humeurs du corps dans l'équilibre, et la vie des hommes plus longue. Cette musique étoit appellée Tsie-ven, „tempérance et grace.“ Le but principal de cette ancienne musique étoit l'harmonie de toutes les vertus; de maniere que le concert n'étoit parfait que quand le corps et l'ame étoient d'accord, et les passions soumises à la raison.

239) Der P. Ko ſagt Mém. d. Miss. T. I. p. 258. mit Angabe ſeiner Quellen: Les poëtes et les orateurs nomment la musique „l'echo de la sagesse, la maîtresse et la mère de la vertu, le héraut des volontés du Tien, l'appel et la lumiere de la vertu.“ Selon eux, elle montre le Changti (d. i. die Gottheit) et conduit l'homme vers lui. Vergl. das Li-ki Anm. 237. und Amiot Anm. 96. Auch noch der Himmelsſohn Kang-hi betrachtet die Muſik aus dieſem Geſichtspunkte, ſowie zugleich mit einer klaren Hindeutung auf die Weltharmonie, Mém.

Schineſen wol ſo wenig, wie die Pythagoreer, mit ihren Lobpreiſungen immer blos die Muſik für ſich, geſondert vom Texte, meinen, ſo mag ſich dies zugleich auch auf die Lehre beziehen, welche mit dem Zauber der Muſik in die Seele dringet.

Gerade die angeführten Wirkungen ſind es ja, welche auch von den Pythagoreern vorzugsweiſe der Muſik ſind zugeſchrieben worden, wie wir aus dem einſtimmigen Zeugniß des Alterthums erſehen.[240]) Denn auch ſie be-

---

d. Miss. T. IX. p. 224. 25. „En un mot, ſagt er, la musique a pour base l'accord: c'est pourquoi les sages Rois de l'antiquité ont pris la voix mitoyenne et l'ont choisie pour la grande musique de l'Empire, afin de se maintenir en un parfait accord avec le ciel et la terre. Faisant usage de cette musique dans les sépultures et Miao (d. h. Sâlen) de leurs Ancêtres, les esprits et les ames des morts accourent et l'accueillent avec plaisir; s'en servant aussi dans le palais impérial, le coeur des hommes et les moeurs des peuples en deviennent plus purs.“ Vergl. Premare Anm. 238.

240) Das iſt gewiß ächte Pythagoriſche Lehre, was wir b. Diog. L. VIII, 33. leſen: *τήν τε ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι καὶ τὴν ὑγίειαν κτλ.* Vergl. Kriſche de Societ. Pythag. p. 72. Daher ſagt Seneca völlig glaubwürdig de ira III, 9. Pythagoras perturbationes animi lyra componebat. Vergl. Cic. Tuscul. IV, 2. Quinctil. Instit. orat. IX, 4. Plutarch. de Is. et Osir. p. 384. A. Porphyr. V. P. 32. u. 33. Jamblich. V. P. 111. 112. 114. 195. 224. Kriſche a. a. O. p. 39. u. A.

trachteten die Tugend, sowie die Gesundheit, als Harmonie, welche von der Musik gewirkt werde durch Mäßigung der Leidenschaften, und Auflösung der disharmonischen oder untugendhaften Regungen der Seele, und Läuterung derselben von diesem Schlechten. Aus den vielen einzelnen Erzählungen der Alten, in denen dies dargestellt ist, hebe ich nur die hervor, welche sich auf die Ueberlieferung eines Schülers des Aristoteles stützt, des Chamäleon[241]) von Heraklea. Dieser erzählte: der Pythagoreer Kleinias, welcher sich durch strengere Sittlichkeit auszeichnete, habe, so oft es ihm widerfuhr, daß er in Zorn gerieth, die Lyra ergriffen und die Aufregung durch die Musik besänftigt.

Nicht einmal das haben die Pythagoreer vor den alten Schinesen voraus, daß sie, was aus dem eben Angeführten sehr glaubwürdig erscheint, eine Art Zaubergesänge zur Besserung Unsittlicher sollen angewendet haben;[242]) sondern auch bei diesen ist die Musik in der

241) Athen. Deipnos. XIV, 8. p. 260. ed. Schweigh. *Κλεινίας γοῦν ὁ Πυθαγόρειος, ὡς Χαμαιλέων ὁ Ποντικὸς ἱστορεῖ, καὶ τῷ βίῳ καὶ τοῖς ἤθεσι διαφορῶν, εἴποτε συνέβαινε χαλεπαίνειν αὐτὸν δι' ὀργήν, ἀναλαμβάνων τὴν λύραν ἐκιθάριζε· πρὸς δὲ τοὺς ἐπιζητοῦντας τὴν αἰτίαν ἔλεγε· πραΰνομαι.* Vergl. Aelian. Var. Hist. XIV, 23. und Spintharos b. Jamblich. V. P. 197. sq.

242) S. Porphyr. V. P. 33. Jamblich. V. P. 64. u. 114.

That zu demſelben Zwecke gebraucht worden. Denn „man ſieht aus dem Schu-king, ſagt der ältere Deguignes,[243]) daß man ehedem aus dem Verſprechen, das Jemand that, ſich zu beſſern, einen Geſang verfertigte, daß man ihm dieſe Arie täglich vorſang, und daß man ihn beſtrafte, wenn er nach einer gewiſſen Friſt ſein Betragen nicht änderte.“ Und ganz ähnlich iſt, was Se-ma,[244])

---

243) Essai hist. sur l'étude etc. a. a. O. p. 286. Die Stelle im Chou-king p. 37. lautet ſo, im Munde des Himmelsſohnes Yú: „Si un homme inconsidéré dit des paroles qui peuvent faire tort et causer de la discorde, faites-le tirer à un but, pour vérifier ce qu'il a dit; frappez-le, afin qu'il s'en ressouvienne, et tenez-en regître! s'il promet de se corriger et de vivre avec les autres, mettez ses paroles en musique, et que chaque jour on les lui chante: s'il se corrige, il faut en avertir l'Empereur, alors on pourra se servir de cet homme; si non, qu'il soit puni.“

244) So ſchreibt Se-ma oder „der Feldherr“ der Schineſen, nach Amiot's Ueberſetzung Mém. d. Miss. T. VII. p. 236. „Si après toutes les informations et les recherches les plus exactes, il etoit prouvé que l'accusé etoit véritablement coupable, alors il (l'Empereur) l'avertissoit et l'exhortoit à réparer ses fautes et à changer de conduite: il ne souffroit pas qu'on fît en son honneur les chansons ordinaires, pendant le temps des assemblées générales; il en faisoit chanter au contraire de propres à le faire rentrer en lui-même, et dans lesquelles, sous le nom de quelque Prince supposé, on blâmoit tous les écarts dont on prétendoit le corriger.“

ein berühmter Schriftsteller im dritten Jahrhundert nach Chr. Geb., anführt. Wenn in den alten Zeiten, sagt er, der Himmelssohn in Erfahrung brachte, daß einer der untergebenen Fürsten sich übel betrug, so ermahnte er ihn, seine Fehler abzulegen, und zugleich ordnete er an, daß demselben statt der gewöhnlichen Lieder, die man bei feierlichen Veranlassungen zu dessen Ehre sang, besondere Gesänge vorgetragen wurden, welche bewirken sollten, daß er in sich ginge und sich besserte. Von den Pythagoreern melden außerdem die Späteren,[245]) und man hat allen Grund, es zu glauben, daß sie die Musik auch zur Heilung leiblicher Disharmonieen oder Krankheiten angewendet haben. Daß dies auch bei den alten Schinesen vorgekommen sei, finde ich zwar nirgends angegeben; doch läßt es sich aus der schon erwähnten Pulsmusik[246]) in der Schinesischen Heilkunde, ohne Gefahr vermuthen. Und Deguignes[247]) bemerkt ausdrücklich, daß nach der Ansicht der alten Schinesen die Musik auch die leibliche Harmonie oder Gesundheit wirke.

Nachdem wir den Charakter der Schinesischen Sittlichkeit in seinem Inneren, denn das ist die Harmonie, erkannt haben, so wollen wir jetzt auch die Außenseite desselben betrachten und vergleichen; ich meine die schon

---

245) S. Porphyr. V. P. 33. und Jamblich. V. P. 64.

246) S. oben S. 88.

247) zum Chou-king p. 319. oben Anm. 238.

oben[248]) angeführte Metrik oder äußerliche Abgemessenheit des Schinesischen Lebens. Es ist sehr bekannt, selbst durch die Berichte vieler Augenzeugen, da gerade die festere Schale, sowie die natürliche Grundlage der Schinesischen Sittlichkeit, sich am unversehrtesten aus den frühesten Zeiten bis in unsere Tage erhalten hat, daß bei dem geselligen Verkehr in Schina das Benehmen der Einzelnen gegen einander, sei es gegen Höhere oder Niedere, gegen Aeltere oder Jüngere, gegen Angehörige, Freunde, kurz gegen Alle und bei allen Gelegenheiten, durch die Gesetze abgemessen ist,[249]) und daß eine besondere hohe Behörde, Li-pu, über die genaue Beobachtung aller dieser Formen

---

248) oben S. 88. u. f.

249) Cibot sagt Mém. d. Miss. T. IV. p. 140. La partie des loix qui concernent le cérémonial est immense dans les détails, parce qu'elles déterminent tout ce qui doit s'observer dans les cérémonies religieuses, politiques, civiles et domestiques. Näheres über diese vier Arten der Gebräuche s. bei den Schinesischen Auslegern des Hiao-king Mém. d. Miss. T. IV. p. 60. suiv. Eine breite Beschreibung findet man b. Dühalde B. II. Abth. 1. Abschn. 12. Er bemerkt mit Recht: „Es ist nicht zu verwundern, daß am Hofe ein festes Ceremoniell eingeführt ist; aber darüber muß man sich wundern, daß auch diejenigen Regeln aufs Genauste bestimmt sind, wie einjeder insonderheit mit dem Andern umgehen soll, wenn er es entweder mit Seinesgleichen oder mit denen, die von einem höheren Range sind, zu thun hat. Kein einziger Stand ist von solchen Regeln befreit."

zu wachen hat. Und bis ins Kleinſte ſind dieſe Formen beſtimmt, z. B. ſogar, „wie oft man ſich verneigen, was man dabei ſagen, welche Ehrentitel man einander geben, wie man bald die rechte, bald die linke Seite erwählen müſſe," u. ſ. w. Was aber die ſittliche Bedeutung derſelben betrifft, ſo ſind ſie, wenigſtens nach ihrer äußerlichen Beſchaffenheit, überall die Darſtellung tiefer Verehrung oder freundlicher Gewogenheit. „Ich habe mich oft gewundert, ſagt der P. Mailla,[250]) wenn ich geſehen, daß Bediente vor einander auf die Kniee fielen, um von einander Abſchied zu nehmen, und daß Landleute bei einem Gaſtmale einander mehr Höflichkeit bezeigten, als wir bei einem Feſte thun würden." Dühalde bemerkt:[251]) „Wenn zwei Mandarinen, die gleichen Ranges ſind, einander auf der Straße begegnen, ſo grüßen ſie einander freundlich, doch ohne aus dem Tragſeſſel zu ſteigen; ſie küſſen die in einander gelegten Hände und heben dieſelben zum Haupte in die Höhe, und das thun ſie ſo lange, als ſie einander ſehen können. Iſt aber einer von beiden niedriger, ſo läßt er den Tragſeſſel anhalten, oder wenn er zu Pferde iſt, ſo ſteigt er ab, und macht gegen den höheren Mandarin eine tiefe Verbeugung." Dabei benehmen ſich die Schineſen in allen ihren Formen

250) in den Zuſätzen zu Dühalde's Beſchreib. d. Chineſ. Reiches, Abth. 2. §. 57.

251) a. a. O. §. 12.

mit ungewöhnlicher Ruhe, Würde und Ernſthaftigkeit, welche freilich da, wo ihr die innere Erfüllung zu mangeln ſcheint, dem Europäer ſehr lächerlich vorkommen mag. Eine kurze Beſchreibung nach dem P. Mailla,[252]) wie es bei Schineſiſchen Beſuchen zugehet, wird den Gegenſtand noch mehr veranſchaulichen. Zuerſt ſendet man an die Perſon, welche man beſuchen will, einen Diener voraus mit einer ehrfurchtsvollen Anmeldungsſchrift. Jener erwartet den Beſuchenden, je nach dem Verhältniß des Ranges, an der Thür, im Hofe, oder wol auch auf der Straße. Sobald man ſich anſichtig wird, gehet man raſch auf einander zu, und verneigt ſich bis zur Erde. Man redet wenig; die Höflichkeiten ſind vorgeſchrieben. Bei jeder Thür hält man ſich auf, wiederholt die Verbeugungen, und nöthigt einander, voranzugehen. Iſt man an dem Orte angelangt, wo man bleiben will, ſo beginnt eine neue Reihe gegenſeitiger Ehrfurchtsbezeigungen. „Bei allem dem geht es ſehr ordentlich zu; da ſie ſich ſehr wohl darauf verſtehen, ſo warten ſie einer auf den andern bei dieſen Formen, und man ſieht dabei weder Verwirrung noch Unordnung.“ Die Stühle ſind ſo geſtellt, daß man immer einander gegenüber ſitzt. „Man muß ſich auf denſelben gerade halten, und nicht mit dem Rücken anlehnen; die Augen ſchlägt man nieder“ und ſieht ſich nicht in dem Zimmer um, „die Hände legt man ausgeſtreckt auf die Kniee, und hält die Füße gleich weit vor ſich, ohne ſie

252) a. a. O. Vergl. Dühalde a. a. O. §. 23. ff.

über einander zu legen, und das alles mit der größten Ernsthaftigkeit." Dabei wird sehr wenig gesprochen. „Ein Missionär hat mir erzählt," sagt Mailla, „es hätte ihn einst ein Mandarin besucht, ohne ein einziges Wort zu reden." Er selbst bemerkt: „Man könnte zuweilen von zwei Personen, die einander besuchen, sagen, es wären zwei Bildsäulen, die hingestellt worden, zur Schau zu dienen; so ernsthaft und still geht es dabei zu."

Wir wenden uns jetzt zu den Schinesen in Hellas. Hier werden wir überrascht durch folgende Ueberlieferung eines Ungenannten,[253]) welches die Ansicht der Pythagoreer über die äußerliche Form des freundschaftlichen Zusammenlebens gewesen sei, nämlich: „Es müßte, sagten

253) b. Jamblich. V. P. 233. *ἐν τῇ μελλούσῃ ἀληθινῇ ἔσεσθαι φιλίᾳ ὡς πλεῖστα δεῖν ἔφασαν εἶναι τὰ ὡρισμένα καὶ νενομισμένα· καλῶς δὲ ταῦτα δεῖν εἶναι κεκριμένα καὶ μὴ εἰκῇ, καὶ δῆτα καὶ εἰς ἔθος ἕκαστον κατακεχωρισμένα, ὅπως μήτε ὁμιλία μηδεμία ὀλιγώρως τε καὶ εἰκῇ γίνηται, ἀλλὰ μετ' αἰδοῦς τε καὶ συννοίας καὶ τάξεως ὀρθῆς· μήτε πάθος ἐγείρηται μηδὲν εἰκῇ καὶ φαύλως καὶ ἡμαρτημένως, οἷον ἐπιθυμία ἢ ὀργή.* Aus demselben Geiste, wiewohl dem Inhalte nach nicht hieher gehörig, ist auch dies, was Aristoxenos meldet b. Stob. Eclog. mor. p. 243., b. Mahne p. 102. sq. *δεῖν δὲ ἔφασκον εὐθὺς ἐκ παιδῶν καὶ τὴν τροφὴν τεταγμένως προσφέρεσθαι, διδάσκοντες ὡς ἡ μὲν τάξις καὶ συμμετρία καλὴ καὶ σύμφορος, ἡ δὲ ἀταξία καὶ ἀσυμμετρία αἰσχρά τε καὶ ἀσύμφορος.*

ſie, der Beſtimmungen und Gebräuche ſoviele wie möglich geben, und dieſe müßten gehörig unterſchieden, und ſelbſt in das Einzelne angeordnet ſein, damit kein Umgang mit Nachläſſigkeit ſtattfände und leichthin, ſondern mit Ehrfurcht und Bedächtigkeit und rechter Ordnung, und keine Leidenſchaft aufgeregt würde zur Ungebühr, z. B. Begierde oder Zorn.“ Daß dieſe Ueberlieferung, welche zugleich eine treue Schilderung des Weſens der Schineſiſchen Geſelligkeit iſt, von Ariſtoxenos herſtamme, wie Meiners[254]) behauptet, läßt ſich freilich nicht zur Gewißheit erheben; das aber ſieht Jeder, daß ſie auch nicht den entfernteſten Anklang an die ſpäteren Neu-Pythagoriſchen Schwärmereien verräth; vielmehr ſteht ſie in der vollkommenſten Uebereinſtimmung nicht nur überhaupt mit dem Geiſte der Alt-Pythagoriſchen Philoſophie, ſondern auch mit Allem, was uns ſonſt Zuverläſſiges über den Charakter des Alt-Pythagoriſchen Lebens gemeldet wird. Dies wird weiterhin noch klarer werden; jetzt muß ich zu dem Angeführten hinzufügen, daß die Ueberlieferung eines anderen Brüchſtückes, welches Meiners[255]) ebenfalls zu

254) Geſch. d. Wiſſenſch. B. I. S. 285. Meiners hält es dort für „ausgemacht,“ daß Jamblichos §. 229 bis §. 240. aus dem Ariſtoxenos entlehnt habe.

255) Meiners ſagt in ſ. Geſch. d. Wiſſ. B. I. S. 284. über das Bruchſtück beim Jamblichos, in welchem ſich die hieher gehörige Ueberlieferung befindet: die Sprache deſſelben ſei „rein, keuſch, ohne den falſchen Prunk von neuen und glänzenden Wörtern, und eines Zeitgenoſſen oder Schülers des Ariſtoteles vollkommen würdig.“

den vertrauenswürdigſten rechnet, hierin auch noch weiter ins Einzelne geht und auch noch die beſonderen Rückſichten namentlich hervorhebt, nach denen das Benehmen im Umgange zufolge der Anſicht der Pythagoreer abgemeſſen ſein ſoll, nämlich:[256]) „nach der Verſchiedenheit des Alters, nach der Würde, nach dem Grade der Verwandtſchaft und der Größe der empfangenen Wohlthaten," womit vornehmlich das Verhältniß des Schülers zum Lehrer gemeint zu ſein ſcheint, „und nach aller ſonſtigen Verſchie-

256) b. Jamblich. V. P. 180. ſteht Folgendes: *ἐπεὶ δὲ καὶ ἐν τῇ πρὸς ἕτερον χρείᾳ ἐξί τις δικαιοσύνη, καὶ ταύτης τοιοῦτόν τινα τρόπον λέγεται ὑπὸ τῶν Πυθαγορείων παραδίδοσθαι. εἶναι γὰρ καιὰ τὰς ὁμιλίας τὸν μὲν εὔκαιρον, τὸν δὲ ἄκαιρον· διαιρεῖσθαι δὲ ἡλικίας τε διαφορᾷ καὶ ἀξιώματι καὶ οἰκειότητι τῆς συγγενικῆς καὶ εὐεργεσίας, καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτον ἐν ταῖς πρὸς ἀλλήλους διαφοραῖς ὂν ὑπάρχει.* Hierauf wird das Benehmen näher bezeichnet, welches jüngere Perſonen gegen ältere beobachten ſollen; dann das Benehmen gegen Männer von Würde; Aehnliches ſei von den Pythagoreern über das Benehmen gegen die Eltern geſagt worden, eben ſo über das gegen die Wohlthäter. Das alles iſt bei den Schineſen durch die Geſetze beſtimmt und mit der gröbſten Plaſtik verwirklicht. Z. B. wenn von den Pythagoreern im Benehmen gegen einen Mann von Würde insbeſondere die *παῤῥησία* als unſchicklich bezeichnet wird, ſo bemerkt der jüngere Deguignes, Observations sur les Chinois p. 260. Lorsqu'on parle de près aux gens en place, il est de la politesse, de mettre sa main devant sa bouche, et de se pencher respectueusement.

denheit der Beziehungen zu einander.“ Gerade das ſind die Hauptrückſichten, nach denen bei den Schineſen die Geſelligkeit geregelt und die Ehrenbezeigungen abgemeſſen ſind;[257]) z. B. in den Familien ſind die Gebräuche beſtimmt, wie die Ausleger des Hiao-king[258]) ausdrücklich bemerken, „nach der Anzahl der Lebensjahre und nach den Graden der Verwandtſchaft.“

Wieweit aber dieſe Anſicht, beſonders was die Beſtimmung der Gebräuche ins Einzelne betrifft, auch verwirklicht geweſen ſei im Zuſammenleben der Pythagoreer, wird uns nicht gemeldet; nur über den Charakter ihres Zuſammenlebens im Allgemeinen haben wir zuverläſſige Kunde. Daß ſie in der größten Eintracht mit einander gelebt, wie Glieder Einer Familie, würde man ſchon aus dem Geiſte ihrer Philoſophie folgern, wenn es auch nicht Spintharos[259]) in Uebereinſtimmung mit allen übrigen

257) S. Dühalde B. II. Abtheil. 1. Abſchn. 12. und die Ausleger zum Hiao-king Mém. d. Miss. T. IV. p. 60. suiv.

258) Mém. d. Miss. T. IV. p. 62. „Le cérémonial domestique . . . met dans l'intérieur des familles une subordination d'autant plus aimable, qu'etant réglée sur les nombres des années et sur les dégrés de parenté, chacun espere tous les respects, toutes les obéissances et soumissions qu'il rend.“

259) b. Jamblich. V. P. 168. oben Anm. 168.

Nachrichten meldete. Merkwürdiger ist, was Apollonios[260]) anführt in dem Theile seiner Ueberlieferung, bei welchem er sich auf die Krotoniatischen Urkunden beruft. Danach soll Ninon den Pythagoreern in seiner Anklage den Vorwurf gemacht haben, daß sie sich unter einander wie Götter verehrten. Paßt nicht dieser Vorwurf so genau auf die Schinesen, der äußeren Erscheinung nach, wie er schwerlich auf die Pythagoreer selbst kann gepaßt haben? Denn Cibot[261]) sagt: „Bei jeder Feierlichkeit in Schina sowohl in den Städten als in den Dörfern fallen die Kinder auf die Kniee vor ihren Eltern, die jüngeren Brüder vor den älteren, die Schwiegersöhne vor ihrem Schwiegervater, die Untergebenen vor ihren Oberen, die Schüler vor ihrem Lehrer." Selbst unter Freunden findet dies statt, wie Dühalde[262]) bemerkt: „Wenn zwei Bekannte nach langer Trennung einander wiedersehen, so fallen sie beide auf die Kniee und neigen sich bis zur Erde."

Bei der Betrachtung der Regelung und Abmessung der Schinesischen Geselligkeit erschienen uns die mensch-

---

360) b. Jamblich. V. P. 259. oben Anm. 210.

261) Mém. d. Miss. T. IV. p. 143. oben a. a. O.

262) a. a. O. §. 12. Das ist doch der äußerlichen Erscheinung nach völlig, was Ninon den Pythagoreern vorwarf: *τοὺς φίλους ὥσπερ τοὺς θεοὺς σέβεσθαι.*

lichen Figuren ſogleich in ihrer Bewegung und Beziehung unter einander; jetzt wollen wir die Figuren auch noch für ſich, außer jener Beziehung, betrachten; ich meine den äußerlichen Anſtand der Einzelnen an ſich. Welch ein bedeutendes Gewicht auf dieſen in Schina gelegt wird, iſt ſchon von ſelbſt klar, weil er ja die eigentliche Materie der ganzen angeführten Metrik bildet; es wird aber auch ausdrücklich bemerkt,[263]) daß er ſogar noch jetzt unter die Hauptgeſichtspunkte gehört, welche die Schineſiſche Regierung bei der Wahl ihrer Mandarinen ins Auge faßt. Und überall in den Schriften der Schineſen, auch in den älteſten,[264]) iſt er der Gegenſtand des Preiſes an den gefeierten Weiſen, namentlich auch an Confucius.

---

163) Mém. d. Miss. T. I. p. 446. not. Vergl. Jamblich. V. P. 71.

264) S. den Chou-king p. 5. 12. u. ſ. Ja p. 166. ſteht folgende Theorie des vollendeten Weiſen: „Les cinq occupations ou affaires sont, 1. la figure extérieure du corps, 2. la parole, 3. la vue, 4. l'ouie, 5. la pensée. L'extérieur doit être grave et respectueux, la parole doit être honnête, la vue doit être distincte, l'ouie doit être fine, la pensée doit être pénétrante. Si l'extérieur du corps est grave et respectueux, on est respecté; si la parole est honnête, on garde les regles (de son etat); si la vue est distincte, on a de l'expérience; si l'ouie est fine, on est en etat de concevoir et d'exécuter de grands projets; si la pensée est pénétrante, on est parfait. Von Tſeng-ſchen, einem Schüler des Confucius, wird gerühmt Mém. d. Miss. T.

Das Ta-hio[265]) gibt uns im Allgemeinen den Gedanken an, welcher dabei zu Grunde liegt, indem es sagt: „Ein reicher Mann schmückt und verschönt seine Wohnung; Alles an ihr verkündet seinen Reichthum. Ebenso verhält es sich mit der Tugend. Der Körper, in welchem sie wohnt, erhält von ihr ein Gepräge von Hoheit und Heiterkeit, welche den Augen verkündet, daß sie die ganze Seele beherrscht und mit Glückseligkeit und Frieden erfüllt." Betrachten wir genauer, in welcher Beschaffenheit die Schinesen sich die edele Haltung denken, so sind die Hauptzüge derselben, wie zum Theil schon aus dem An-

---

XII. p. 298. „Il possede toutes les qualités qu'on admire dans les Sages de l'Antiquité; il est modeste dans sa contenance, grave dans son maintien, réservé dans ses paroles." Das Li-ki gibt uns folgendes Bild des Weisen ebend. T. VIII. p. 190. „Modeste sans bassesse, il tempere l'air de grandeur qui lui est naturel, par une réserve infinie." Auch von dem Himmelssohne Kang-hi rühmt dessen Sohn und Thronfolger, Mém. d. Miss. T. IX. p. 68. „Ses manieres d'ecouter, de regarder, de parler, de marcher, de boire, de s'asseoir, de se lever, etoient toujours conformes à la décence; il apportoit jusqu' en ces minutieuses actions une dignité attrayante (una piacevole gravità), faite pour être imitée de tout le monde."

265) Mém. d. Miss. T. I. p. 445. „Un homme opulent orne et embellit sa demeure, tout y annonce ses richesses. Il en est de même de la vertu. Le corps où elle habite en reçoit une impression de grandeur et de séré-

geführten hervorgeht, folgende:[266]) der Ausdruck eines heiteren Friedens der Seele, welcher durch keine Aufregung und Leidenschaft getrübt sei; dabei hohe, aber bescheidene Würde und Ernsthaftigkeit, verbunden mit Schweigen. Vornehmlich ist dieser letzte Zug, das Schweigen, bemerkenswerth; wovon unten noch besonders gehandelt werden soll.

Auf gleiche Weise soll nun auch Pythagoras nicht nur gar sehr auf die ganze äußerliche Haltung gesehen und daraus auf die innere Beschaffenheit des Menschen geschlossen haben, sondern es wird auch gemeldet, daß sowohl er selbst, als seine Schüler vor Allen hervorgeleuchtet durch den Ausdruck erhabener Ruhe des Gemüthes und hoher schweigender Würde im Benehmen. Das schönste und zugleich zuverlässigste Bild, wie die Pythagoreer sich äußerlich darstellten unter den Hellenen, gibt uns Isokrates[267]) mit den wenigen Worten: „Auch

---

nité, qui annonce aux yeux, qu'elle déploie toute l'ame et l'enivre de délices et de paix.“ Vergl. den Text b. Dühalde B. III. Abth. 3. §. 176.

266) Vergl. Anm. 264. und Anm. 276.

267) Busir. 11. *ἔτι γὰρ καὶ νῦν τοὺς προσποιουμένους ἐκείνου μαθητὰς εἶναι, μᾶλλον σιγῶντας θαυμάζομεν, ἢ τοὺς ἐπὶ τῷ λέγειν μεγίζην δόξαν ἔχοντας.* In dem völlig vertrauenswürdigen Bruchstücke b. Jamblich. V. P. 196. heißt es von den Pythagoreern: *ὡσαύτως*

jetzt noch bewundern wir die Schüler des Pythagoras in ihrem Schweigen mehr, als die berühmteſten Redner."

Nachdem die Gemeſſenheit des geſelligen Umganges und der Haltung der Einzelnen als ein weſentlicher Charakterzug des Schineſiſchen Lebens, und die völlige Uebereinſtimmung derſelben mit der Anſicht der Pythagoreer nachgewieſen worden, ſo wollen wir auch noch die Bedeutung und Beziehung dieſer Erſcheinung auf die Philoſophie des Volkes aufſuchen. So wunderlich das alles den Meiſten vorgekommen iſt an den Schineſen, ſo wird es uns doch gar nicht befremden in einer ſittlichen Welt, welche wir als die Schöpfung einer „Philoſophie des Maaßes und der Harmonie" erkannt haben. In der That erklärt das heil. Li-ki, das Buch der Gebräuche, ſelber ausdrücklich, daß die Gebräuche eben das Maaß in das Leben der Menſchen bringen, wie uns Abel-Remüſat[268]) aus der Urſchrift deſſelben zeigt. „Die Gebräuche, ſagt das Li-ki, ordnen das Innere der Menſchen und bewirken, daß ſie nicht fehlen, weder dadurch daß ſie zu viel, noch dadurch daß ſie zu wenig thun," d. h. daß ſie die rechte Mitte oder das rechte Maaß halten. Auch be-

---

καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν οὐχ ὁτὲ μὲν ἱλαροί, ὁτὲ δὲ κατηφεῖς, ἀλλὰ ἐφ' ὁμαλοῦ πράως χαίροντες. διεκρούοντο δὲ ὀργάς, ἀθυμίας, ταραχάς. Vergl. Kriſche de Societ. Pythag. p. 44., unten Anm. 277.

268) S. oben Anm. 236. und hinten Nro. III.

merkt Amiot,[269]) daß die Schineſen unter dem Ausdrucke Li, mit welchem ſie dieſe ganze Metrik bezeichnen, die wir ungenau durch „Gebräuche" überſetzen, wirklich nichts Anderes verſtehen, als eben die rechte Abmeſſung alles Thuns und Verhaltens. Fragen wir aber nach dem letzten Zweck des Li, ſo werden wir auch hier wieder gewieſen in das Allerheiligſte der Weltanſicht, die Harmonie. Darauf deutet ſogleich der Umſtand, daß die Schineſiſchen Schriften das Li faſt überall mit der Muſik zuſammenſtellen.[270]) Der Sinn dieſer Zuſammenſtellung iſt leicht einzuſehen: die Muſik gibt die innerliche Harmonie der Seele und der Menſchen unter einander, das Li die äußerliche Harmonie das Verhaltens der Einzelnen für ſich und gegen einander. Ich will dies deutlicher machen ſowohl in Hinſicht auf die Geſellung, als in Hinſicht auf den Einzelnen für ſich. Die menſchliche Geſell-

269) Mém. d. Miss. T. XII. p. 223. not. C'est agir suivant le Ly, que de faire ce qu'il faut faire, comme il faut le faire, et dans le tems qu'il faut le faire; que de dire ce qu'il faut dire, le dire à propos, et comme il faut le dire; que de rendre à chacun ce qui lui est dû, ni plus ni moins que ce qui lui est dû. Daher iſt das Li bei den Pythagoreern ganz gut durch δικαιοσύνη wiedergegeben, oben Anm. 256.

270) S. den Hiao-king Anm. 223., das Li-ki Anm. 236. u. 118., die Schineſiſchen Schriftſteller Anm. 225., Meng-tſe Anm. 230. u. f.

ſchaft iſt, nach Amiot's[271]) Darſtellung der Schineſiſchen Auffaſſung, an ſich ein Chaos, in welchem erſt durch das Li die verſchiedenen Beſtandtheile geſondert und gehörig geordnet, und das äußerliche Verhalten derſelben gegen einander abgemeſſen und in Zuſammmenſtimmung gebracht wird. So vereinigt ſich hier das Li in ſeinem Zwecke mit der Muſik, die ja nach der Anſicht der Schineſen, wie oben[272]) gezeigt worden, die innerliche Zuſammenſtimmung oder Eintracht unter die Menſchen bringt. Ja, das Li iſt ſelbſt die äußerliche Darſtellung dieſer innerlichen Eintracht, indem es in ſeinen Formen überall die Gefühle tiefer Verehrung und freundlicher Gewogenheit der Menſchen gegen einander ausdrückt.[273]) Hieraus iſt klar,

---

271) Mém. d. Miss. T. XII. p. 223. ſagt bei ihm Confucius: c'est le grand Ly qui lie les hommes entre eux, en leur assignant ce qu'ils se doivent les uns aux autres. Otez le Ly, tout, sur la terre, n'est plus que trouble et confusion. Il n'y a plus ni Rois, ni Grands, ni Supérieurs, ni Inférieurs; les jeunes et les vieux, les hommes et les femmes, les peres et les enfans, les freres et les soeurs, tous, sans distinction, iront de pair."

272) S. oben Anm. 236.

273) Das Li-ki ſagt b. Abel-Remûſat, Essai sur la langue etc. p. 28. suiv. „La décence, le respect, la vénération, l'abandon, voilà le but et la fin des cérémonies . . . . L'étiquette des grands et du peuple n'est que l'ornement extérieur." Vergl. den Hiao-king Mém. d. Miss. T. IV. p. 60. suiv., wo es heißt: Le Li naît du respect, et

warum das Li-ki in der oben[274]) angeführten Stelle von den Himmelsſöhnen des Alterthums ſagt: „Sie führten ein die Gebräuche und die Muſik, und die Eintracht vereinigte alle Herzen.“ Was den Einzelnen für ſich betrifft, ſo iſt oben[275]) die Anſicht der Schineſen nachgewieſen worden, daß die Muſik die Neigungen mäßige und regele, und die Harmonie in der Seele erzeuge, welche ihnen eben für die Tugend gilt. Die äußerliche Gemeſſenheit und erhabene Ruhe und Würde der Haltung und des Benehmens iſt wieder die ſichtbare Darſtellung der Harmonie der Seele oder der inneren Tugend. Dieſe Auffaſſung iſt nicht etwa ein Ehrengeſchenk, welches ich den Schineſen darbringe, ſondern gehört ihnen mit eigenem klarem Bewußtſein. Denn Deguignes[276]) ſchreibt:

---

le produit. Un fils est ravi des egards qu'on a pour son pere, un cadet est flatté des attentions qu'on a pour son aîné,“ etc.

274) S. oben Anm. 223.

275) S. 163. u. f.

276) zum Chou-king p. 320. von der Muſik der alten Schineſen: Cette musique etoit toujours jointe à la politesse (d. i. das Li). Celle-ci, disent-ils, qui regarde le dehors, doit venir de l'intérieur, comme l'harmonie qui est dans le coeur, doit se repandre au dehors. Vergl. das Ta-hio Anm. 265. Ko bemerkt Mém. d. Miss. T. I. p. 445. not. Selon le Lun-yu, ,,Confucius etoit toujours gracieux et affable; mais sans rien perdre de sa mo-

Bei den alten Schineſen „war die Muſik ſtets vereinigt mit dem Li. Dieſes, ſagen ſie, welches das Aeußere betrifft, muß aus dem Inneren kommen, wie die Harmonie, welche in der Seele iſt, ſich in dem Aeußeren darſtellen muß.“ Daß dies zugleich die Bedeutung der Pythagoriſchen Haltung iſt, liegt am Tage.[277])

Ein gar nicht unweſentlicher Charakterzug des Pythagoriſchen und des Schineſiſchen Lebens, welcher bisher nur beiläufig berührt worden, verdient noch beſonders hervorgehoben zu werden, nämlich das Schweigen. Denn nicht blos daß Iſokrates uns noch die Pythagoreer ſeiner Zeit, wie wir geſehen,[278]) in dem Bilde ſchweigender

---

destie, ni de sa gravité. Sa politesse ne dégénéroit jamais ni en bassesse, ni en fadeur; et l'air d'autorité qu'il savoit se donner n'avoit rien qui pût blesser l'orgueil le plus délicat, parce que la sérénité de sont front, qui découloit de celle de son ame, enchoînoit les passions et réveilloit les vertus.“

277) Das bemerkt auch Kriſche ganz richtig de Societ. Pythag. p. 44. Corporis libidines dispellere, animi harmoniam servare et alta requie interni concentus speciem prae se ferre, Pythagorae consortio proprium erat.

278) S. Anm. 267. Auch von Epaminondas, dem Schüler des Pythagoreers Lyſis, heißt es b. Plutarch. de Genio Socr. 23. *Σπίνθαρος ὁ Ταραντῖνος οὐκ ὀλίγον αὐτῷ συνδιατρίψας ἐνταῦθα χρόνον, ἀεὶ δήπου λέγει, μηδενί που τῶν καθ' ἑαυτὸν ἀνθρώπων ἐντετευχηκέναι μήτε πλείονα γινώσκοντι μήτ' ἐλάττονα φθεγγομένῳ.*

Würde zeigt, ſondern auch ein Ungenannter,[279]) in welchem Meiners[280]) unſeren Gewährsmann Ariſtoxenos erkannt hat, meldet ausdrücklich: Pythagoras habe mehr gehalten auf das Schweigen, als auf das Reden. Ja, die Späteren[281]) gehen ſo weit, daß ſie behaupten, Pythagoras habe ſeinen Jüngern von vorne herein ein zweijähriges, dreijähriges, oder gar fünfjähriges völliges Schweigen und ſtilles Nachdenken aufgegeben. Daß von dieſen aber freilich Viele den einfachen Sinn des Pythagoriſchen Schweigens durch Vermiſchung mit dem in den Helleniſche[n] Myſterien entſtellen, iſt ſchon von Anderen[282]) bemerkt worden. Am verſtändigſten und glaubwürdigſten läßt ſich hierüber Appulejus[283]) vernehmen:

---

279) b. Jamblich. V. P. 94. *ἐποιεῖτό τε πλείονα σπουδὴν τοῦ σιωπᾶν, ἤπερ τοῦ λαλεῖν.* Vergl. ebend. 195.

280) Geſch. d. Wiſſ. B. I. S. 278. ff.

281) So wird in Lucian. Auct. Vit. in. von Pythagoras aufgegeben *τὸ μὲν πρῶτον ἡσυχία μακρὴ καὶ ἀφωνία καὶ πέντε ὅλων ἐτῶν λαλεῖν μηδέν.* Mehr findet man hierüber b. Scheffer de philos. Ital. cap. 12.

282) S. Kriſche de Societ. Pythag. p. 25. sq.

283) Florid. II, 15. ed. Oudend. Nihil prius discipulos suos docuit, quam tacere, primaque apud eum meditatio sapienti futuro, linguam omnem coërcere, verbaque, quae volantia poëta appellat, ea verba detractis pinnis intra murum candentium dentium premere. Prorsus, inquam,

Pythagoras habe die Bildung seiner Schüler damit begonnen, sie schweigen und still in sich nachdenken zu lehren; jedoch nicht gänzliche Sprachlosigkeit habe er verlangt, wenigstens nicht von den ernsteren; aber die geschwätzigeren habe er förmlich zu einem mehrjährigen, er sagt auch, zu einem fünfjährigen, völligen Schweigen verurtheilt. Indessen wie es sich auch mit dieser Bildung zur Schweigsamkeit, zur inneren Sammlung und zur Besonnenheit verhalten haben mag; das wenigstens wird aus der ganzen Ueberlieferung des Alterthums völlig klar: daß den Pythagoreern in auffallendem Grade eigen gewesen, zu schweigen und gemessen zu sein, wie in Allem, so vorzüglich im Reden.[284]) Und der Grund dieses Schweigens ist leicht zu erkennen im Hinblick auf den heiligen Mittelpunkt, um welchen sich das ganze Leben der Pythagoreer bewegte, auf die Harmonie, sowohl auf die der

---

hoc erat primum sapientiae rudimentum, meditari condiscere, loquitari dediscere. Non in totum tamen vocem desuescebant, nec omnes pari tempore elingues magistrum sectabantur; sed gravioribus viris brevi spatio satis videbatur taciturnitas modificata. Loquaciores enimvero ferme in quinquennium velut exsilio vocis puniebantur. Vergl. Taurus b. Gell. N. A. I, 9.

284) Hätte sonst auch Plutarch anführen können, daß ihnen die Fische wegen der Stummheit für heilig gegolten? Denn er schreibt von der Verehrung der Fische bei den Pythagoreern, welche wol nur erst später durch Vermischung mit den Mysterien den Pythagoreern angedichtet worden ist,

Seele oder die erhabene, gleichsam feierliche Ruhe und Ernsthaftigkeit und Besonnenheit, als auf die hohe, wol nicht minder feierliche Eintracht unter einander, im Einklange mit der göttlichen feierlichen Musik der Sphären. Vornehmlich die Eintracht konnte ihnen durch Nichts so sehr gefährdet scheinen, als durch die zügellose Zunge. In dieser Beziehung auf den stillen Frieden hat das Pythagorische Schweigen auch der Epigrammatiker Palladas[285] dargestellt.

Was nun die Schinesen betrifft, so haben wir auch diese schon oben[286] im geselligen Umgange mit einander sich fast wie stumme Figuren bewegen gesehen, mit wirklich abgemessener Rede. Und selbst da, wo man es am allerwenigsten erwartet, an ihrem Handelsverkehr wird eine auffallende Stummheit hervorgehoben nicht blos be-

---

Sympos. quaest. VIII, 8, 1. nach Wyttenbach's Verbesserung des Textes: *τὴν δὲ αἰτίαν Τυνδάρης ὁ Λακεδαιμόνιος ἡμῖν ἔλεγε, τῆς ἐχεμυθίας τοῦτο γέρας εἶναι, καὶ τοὺς ἰχθῦς καλεῖν ἔλλοπας, οἷον ἰλλομένην τὴν ὄπα καὶ καθειργμένην ἔχοντας.*

285) Anthol. Gr. T. III. p. 130. Nro. 77. ed. Jacobs.

Ἡ μεγάλη παίδευσις ἐν ἀνθρώποισι σιωπή·
Μάρτυρα Πυθαγόραν τὸν σοφὸν αὐτὸν ἔχω,
Ὃς λαλέειν εἰδὼς, ἑτέρους ἐδίδασκε σιωπᾷν,
Φάρμακον ἡσυχίης ἐγκρατὲς εὑράμενος.

286) S. 172.

reits von den späteren Alten, zu denen einige Kunde von ihnen unter dem Namen der Serer gedrungen war, sondern auch von neueren Reisenden.[287]) Aber wir bedürfen dieser Nachrichten gar nicht, da der überwiegende Sinn des Schweigens und stummen Denkens der Schinesen uns in der Beschaffenheit der Schinesischen Sprache selbst, mit Staunen erregender Klarheit vor Augen liegt; ich meine „dieses Mißverhältniß zwischen der ungemeinen Armuth der Lautsprache und dem unermeßlichen Reichthum der Schriftsprache"[288]) der Schinesen. Denn stumme Ge-

---

287) Der Geograph Marcian von Heraklea, der im Anfange des 5. Jahrhunderts lebte, schreibt bei Harduin. ad Plin. H. N. VI, 20. Seres aliarum gentium homines aspernantur, et appositione mercium sine colloquio gaudent implere contractum. Der Verfasser des Tagebuchs einer Landreise durch die Küstenprovinzen China's, in Bertuch's N. Bibl. d. Reisebeschr. B. XXXI. sagt S. 52. „Der Preis jedes Artikels, welchen Werth er auch haben mag, ist so fest bestimmt, daß oft ein Handel geschlossen wird, ohne daß Käufer und Verkäufer ein einziges Wort wechseln. Dies ist vorzüglich in Hinsicht auf Lebensmittel der Fall, oder wo sonst Artikel einer Art zum Verkauf ausgestellt sind. Der Käufer legt die nöthige und wohlbekannte Summe für das, was er fodert, hin, der Verkäufer zählt das Geld und gibt ihm die Waare, fast ohne ein Wort zu verlieren."

288) Das sind die Worte Abel-Remúsat's Essai sur la langue etc. p. 56. cette disproportion entre l'excessive pauvreté de la langue parlée et la richesse immense de la langue écrite.

dankenbilder haben ſie nach Abel-Remüſat[289]) dreißig- bis vierzigtauſend gebildet, aber Laute des Mundes nur vierhundert und funfzig oder, die viererlei Betonungen gerechnet, zwölfhundert und drei. Und damit uns die Macht des Gedankens in der Weltgeſchichte auch hier wieder völlig deutlich werde, ſo vernehmen wir nun auch aus den Schriften der Schineſen ſelbſt, daß ihnen die Schweigſamkeit und Kürze und Beſonnenheit der Rede ausdrücklich Princip iſt, wie den Pythagoreern. Denn das Li-ki[290]) ſagt: „Der Anſtand verbietet, viel zu ſprechen, und die Rechtſchaffenheit, Uebles zu ſprechen, von wem es auch ſei;“ und das Li-ki zeichnet das Schweigen als Hauptzug in das Bild des vollendeten Weiſen. Im Schu-king[291]) wird verordnet: „Wer ſpricht, ſoll blos

289) Gramm. chinoise p. 4. und p. 33. Vergl. oben S. 27. u. f. und S. 37. Nach Amiot Mém. d. Miss. T. I. p. 290. wird die Summe aller Charaktere ſogar bis auf 80,000 geſchätzt.

290) Mém. d. Miss. T. IV. p. 7. „La politesse (das Li) défend de parler beaucoup, et la probité, de parler mal de qui que ce soit.“ Und das Bild des vollendeten Weiſen entwirft das Li-ki ſo, ebend. T. VIII. p. 190. „Modeste sans bassesse, il tempere l'air de grandeur qui lui est naturel, par une réserve infinie: on diroit à le voir qu'il est né sans talens, tant il est timide à parler et prompte à se taire.“

291) Chou-king p. 282. „Celui qui parle, doit s'attacher à ne dire que ce qui est nécessaire, et à le dire en peu de

das ſagen, was nothwendig iſt, und es ſagen in wenig Worten;" und künſtliche und geſuchte Reden werden in ihm für einen Beweis der Sittenverderbniß erkannt. Auch wird darin der höchſte Abſcheu ausgeſprochen gegen die böſe Zunge als Störerin der Ruhe und Eintracht. Der Schi-king[292])ſagt: „Man achtet nicht mehr ein Gefäß, ſo bald es zerſprungen; wäre es auch von koſtbarem Stein, es hat ſeinen ganzen Werth verloren. Man hält

---

mots." Ebend. wird als ein Beweis der Sittenverderbniß unter den Yin angeführt: „celui qui savoit faire des discours étudiés et recherchés, passoit pour un homme habile." Der Himmelsſohn Schún ſagt ebend. p. 20. „J'ai une extreme aversion pour ceux qui ont une mauvaise langue; leurs discours sement la discorde, et nuisent beaucoup à ce que font les gens de bien; par les mouvemens et les craintes qu'ils excitent, ils mettent le désordre parmi le peuple;" und er ernennt deßhalb einen Na-yen oder Miniſter der Rede.

292) Mém. d.Miss. T. XII. p. 299. berichtet Amiot nach den Schineſen von Nan-kung-tao, einem Schüler des Confucius: „Il s'est fait une habitude de méditer trois fois chaque jour (vergl. Pythag. carm. aur. 41. ed. Gland.) sur ces paroles du Ché-king: On ne fait plus de cas d'un vase félé; fût-il de pierre précieuse, il a perdu tout son prix. On n'estime point un homme qui tient des discours peu mesurés; eût-il d'ailleurs le plus grand mérite, ce seul défaut suffit pour en ternir tout l'eclat." Vergl. Meng-Tseu p. 107. sq.

nichts von einem Menſchen, welcher unbedachtſam ſpricht; hätte er auch ſonſt das größte Verdienſt, dieſer einzige Fehler genügt, um daſſelbe völlig zu verdunkeln.“ Hier verdient auch erwähnt zu werden, was Amiot[293]) den Schineſiſchen Geſchichtſchreibern nacherzählt: Zur Zeit des Confucius habe draußen vor dem Saal, welcher der Verehrung des Urahnen der Tſcheu geweiht war, eine Bildſäule geſtanden, deren Mund durch drei die Lippen zuſammenheftende Nadeln verſchloſſen geweſen; ihr Leib ſei bedeckt geweſen mit Charakteren, welche außer Anderem Folgendes ſagten: „Im Alterthum waren die Menſchen ſehr bedächtig in ihren Reden; ahmet ihnen nach! Sprechet nicht zu viel! denn wenn man viel ſpricht, ſagt man faſt immer etwas, das man nicht ſagen ſollte.“ In

293) Mém. d. Miss. T. XII. p. 65. `A l'un des côtés de la salle, dans la cour qui y conduisit, etoit une statue d'or, de figure humaine, posée sur un piédestal; sa bouche etoit fermée par trois aiguilles qui perçoient en même tems les deux levres, pour les tenir closes de maniere à ne pouvoir s'ouvrir pour parler. Son dos etoit couvert de caracteres, lesquels, traduits en notre langue, disoient à-peu près ce qui suit: „Anciennement les hommes etoient très-circonspects dans leurs discours, il faut les imiter. Ne parlez-pas trop; car lorsqu'on parle beaucoup, on dit presque toujours quelque chose qu'il ne faudroit pas dire.“ u. ſ. w. Amiot bemerkt: On prétend que la statue existe encore, et qu'on la conserve parmi les Antiques du Palais. Il ne m'a pas eté possible de vérifier le fait.

dem Werke des P. Dühalde[294]) ſteht ſogar eine beſondere kurze Abhandlung über das Stillſchweigen von Wang-yang-ming, aus der Zeit der Ming, welche den Gegenſtand völlig im Pythagoriſchen Sinne darſtellt. Der Weiſe ſchweige und rede nur wenig, nicht als wenn er in das Wenigreden das Verdienſt ſetze oder ſchweige nur um zu ſchweigen, ſondern er habe einen höheren Zweck: er betrachte das Stillſchweigen als den Weg, die Weisheit und Tugend zu erlangen und zu bewahren. Confucius ſage: „Eine wichtige Wahrheit recht durchdenken, iſt das Mittel Einſicht zu gewinnen.“ Und wenn man ſeine übelen Neigungen entdecken wolle, ſo ſei das beſte Mittel, in Stillſchweigen ſich ſelbſt zu erforſchen. Confucius ſage: das Stillſchweigen ſei dem Weiſen ganz natürlich, weil er beſtändig bemüht ſei, über ſeine Handlungen zu wachen. Und der Verfaſſer preiſet den Weiſen Yen-tſe, „welcher es ſoweit brachte, daß er beinahe zu Niemandem redete, während er durch ſeine Tugend ſich die Hochachtung und das Vertrauen aller Menſchen gewann.“ Dabei weiſet dieſer Schineſe hin, wie nach Plutarch[295])

---

294) Beſchreib. d. Chineſ. Reiches B. II. Abth. 3. Kap. 4. §. 323 bis 327.

295) Sympos. quaest. VIII, 8, 1. über die Pythagoreer: *καὶ ὅλως θεὸν ἡγεῖσθαι τὴν σιωπὴν τοὺς ἄνδρας, ἅτε δὴ καὶ τῶν θεῶν ἔργοις καὶ πράγμασιν ἄνευ φωνῆς ἐπιδεικνυμένων ἃ βούλονται τοῖς ξυνετοῖς.* Zu *θεὸν ἡγεῖσθαι τὴν σιωπὴν τοὺς ἄνδρας* iſt zu bemerken, daß

auch die Pythagoreer ſollen hingewieſen haben, auf das ſchweigende Wirken der Gottheit und den ſtillen Lauf der Dinge. „Der Menſch hat das Muſter davon am Himmel. Der Himmel redet nicht ein Wort, und was iſt es nöthig, daß er redet? Die vier Jahreszeiten folgen ordentlich auf einander; jedes Ding gehet mit der Zeit fort; was iſt es alſo nöthig, daß der Himmel redet? Sein Stillſchweigen iſt beredt. Es ſind aber auch nur die Weiſen vom erſten Range, die einem ſo ſchönen Muſter nachfolgen können.“ Endlich iſt es ſehr merkwürdig, daß ſelbſt jenes mehrjährige völlige Schweigen und ſtumme Nachdenken, welches Pythagoras ſoll nach Appulejus wenigſtens einigen ſeiner Schüler aufgegeben haben, nicht ohne Vorgang iſt in Schina. Denn der Schu-king[296]) meldet von dem Könige Kao-tſung: er lebte drei Jahre

---

auch Wang-yang-ming einen Tempel der Schweigſamkeit erwähnt a. a. O. §. 323. Denn das ſoll wol dort der Ausdruck „Verſchwiegenheit“ bedeuten, den der Ueberſetzer gebraucht.

296) Chou-king p. 228. „il passa trois ans dans le Palais de Leang-gan sans parler, et après un silence si long, il ne parla jamais que d'une maniere modeste et honnête; il ne s'abandonna point à la paresse ni au plaisir, il rendit illustre la Dynastie de Yn, tout fut en paix.“ Vergl. ebend. p. 112. suiv. Mehr darüber ſ. in Martin. Histor. Sin. p. 71. Das dreijährige Schweigen ſteht hier aber in Verbindung mit der dreijährigen Trauer über den Tod des Vaters.

hindurch in dem Palaſte Liang-kan ohne zu ſprechen, und nach einem ſo langen Schweigen redete er nie anders als in angemeſſener Weiſe, und bewährte ſich als tugendhaft, und verherrlichte die Herrſchaft der Yin.

Nachdem nun der ſittliche Charakter der Pythagoreer und der Schineſen ſowohl in ſeinem inneren als äußeren Weſen gezeigt worden iſt, ſo wollen wir dieſelben auch noch in ihrem Handeln betrachten, was ſie darin wol für das Gute und Rechte erkannt haben. Da Böckh[297]) mit richtigem Blick das Maaß, nebſt der Harmonie, überhaupt als den Angelpunkt der geſammten Pythagoriſchen Philoſophie bezeichnet, und da auch Ariſtoxenos[298]) ausdrücklich meldet, daß Pythagoras wirklich auf das Angelegentlichſte eben das rechte Maaß in Allem als das Gute empfohlen habe: ſo zeigen ſich auch hier wieder die Schineſen in der vollkommenſten Uebereinſtimmung mit den Pythagoreern, indem auch ſie geradezu

297) Philolaos S. 43.

298) b. Porphyr. V. P. 22., b. Mahne de Aristoxeno mus. p. 43. sq. *πυκνὸν γὰρ ἦν πρὸς ἅπαντας αὐτῷ πολλοὺς καὶ ὀλίγους τόδε τὸ ἀπόφθεγμα· Φυγαδευτέον πάσῃ μηχανῇ καὶ περικοπτέον πυρὶ καὶ σιδήρῳ καὶ μηχαναῖς παντοίαις ἀπὸ μὲν σώματος νόσον, ἀπὸ δὲ ψυχῆς ἀμαθίαν, κοιλίας δὲ πολυτέλειαν, πόλεως δὲ στάσιν, οἴκου δὲ διχοφροσύνην, ὁμοῦ δὲ πάντων ἀμετρίαν.* Ebenſo b. Jamblich. V. P. 34. Vergl. Ariſtoxenos Anm. 253.

als die Hauptregel für alles Thun im Leben aufstellen „die rechte Mitte“[299]) zwischen dem Zuviel und Zuwenig oder das rechte Maaß. Diese Lehre bildet in dem „Reiche der Mitte“ sogar den ganzen Inhalt eines seiner heiligen Bücher, das davon auch den Namen führt, des Tschung-yung, welches Tse-se nach Anleitung des Confucius, seines Oheims, verfaßt haben soll. Ueber dieses Buch schreibt der berühmte Weise Tscheng-tse, nach Tschu-hi:[300]) „Die

---

299) Welcher Verstand in dieser Auffassung ist, zeigt am besten Aristoteles Eth. ad. Nicom. II, 5. wo er schreibt: *ἡ δὲ ἀρετὴ περὶ πάθη τε καὶ πράξεις ἐστίν· ἐν οἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἁμαρτάνεται, καὶ ἡ ἔλλειψις ψέγεται, τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται. ταῦτα δ' ἄμφω τῆς ἀρετῆς. μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, στοχαστική γε οὖσα τοῦ μέσου.* Im Schinesischen bedeutet die Figur Tschung, Mitte, wirklich zugleich rectum, nach dem Dictionnaire Chinois, François et Latin No. 26. In dieser sittlichen Bedeutung steht sie z. B. im Tchhoung-young, ou L'invariable Milieu 31, 1., wo sie von Abel-Remûsat p. 107. übersetzt wird durch justus. Auch von Pythagoras heißt es b. Jamblich. V. P. 131. *ἀσκῆσαι δέ φασιν αὐτὸν καὶ τὰς μετριοπαθείας καὶ τὰς μεσότητας.*

300) b. Amiot Mém. d. Miss. T. XII. p. 508. „Les mots, dit l'illustre Tcheng-tsée, les mots dont nous nous servons pour exprimer la science dont Tsée-sée nous a donné, d'après Koung-tsée (d. i. Confucius), les principes et les détails, ne signifient autre chose, sinon qu'il faut en tout éviter les deux extrêmes; et c'est ce

Worte, mit denen wir die Lehre ausdrücken, welche uns Tse-se nach Anleitung des Confucius entwickelt hat, bedeuten nichts Anderes, als daß man in Allem die beiden Extreme vermeiden soll; das ist es, was wir die rechte Mitte nennen. Beobachtet in Allem eine rechte Mitte, diese wenigen Worte sind die Grundlage und der ganze Inhalt des Werkes." Und „dieses Werk, sagt Tschu-hi[301]), enthält nichts, was nicht schon von Yao und Schün und den anderen Weisen des hohen Alterthums gelehrt worden; blos die ausführliche Entwickelung ist von Confucius und dessen Enkel." Er führt an:[302]) „Als

---

que nous appellons le juste milieu ou la science du juste milieu. Gardez en tout un juste milieu; ce peu de mots est le fond et tout le sujet de l'Ouvrage; l'explication qui y est jointe, en facilite l'application."

301) ebend. p. 507. „Cet Ouvrage et la doctrine qu'il renferme, n'offre rien qui n'ait eté dit par Yao, Chun, et les autres Sages de la haute Antiquité; le seul développement est dû à Koung-tsée et à Tsée-sée, son petit-fils." Vergl. den Chou.king p. 167. suiv. p. 299. u. f.

302) ebend. p. 506. „Lorsque Yao associa Chun au Gouvernement de l'Empire, il lui recommanda, comme le point qu'il ne devoit jamais perdre de vue, celui de garder en tout un juste milieu; et quand Chun s'associa le grand Yu, il lui dit: déstruisez le vice, faites regner la vertu; vous viendrez à bout de ce double objet, si vous obtenez des hommes qu'ils ne s'ecartent pas de la doctrine du juste milieu."

Yao ſich den Schün in der Regierung beigeſellte, ſo empfahl er ihm als den Punkt, den er nie aus dem Auge verlieren ſollte, in Allem eine rechte Mitte zu beobachten; und als Schün ſich den großen Yü beigeſellte, ſprach er zu ihm: Vertilge das Laſter, erhebe zur Herrſchaft die Tugend! Du wirſt dieſes doppelte Ziel erreichen, wenn du die Menſchen dahin bringſt, daß ſie ſich nicht entfernen von der rechten Mitte." Daß im Tſchung-yung ſelber die rechte Mitte oder das Maaß, ganz übereinſtimmend mit Böckh's Auffaſſung der Pythagoriſchen Philoſophie, wirklich auch für den Stützpunkt des Weltalls überhaupt erklärt wird, iſt ſchon oben[303]) gezeigt worden. Dies wird genügen zur Sache, damit auch ich hier das rechte Maaß nicht überſchreite. Aber eine Erzählung, welche uns Amiot[304]) aus den Schineſiſchen Schriften mittheilt,

303) S. oben Anm. 103. Den Pythagoreern erſchien auch als beſonders wichtig der καιρός, der günſtige Zeitpunkt im Handeln; nach Ariſtoteles Metaph. I, 5. p. 16. u. XII, 4. p. 266. und nach Dikäarchos bei Jamblich. V. P. 49. Mit gleichem Gewicht tritt der καιρός in der Schineſiſchen Ethik hervor, und vorzüglich auch im Schineſiſchen Aberglauben. S. den Chou-king p. 125. u. p. 40. Meng-Tseu p. 92. sq. Nic. Trigautius de regno Chinae I, 9.

304) Mém. d. Miss. T. XII. p. 72. suiv. Sollte dieſe Erzählung auch nicht wirkliche Geſchichte enthalten, was ſich nicht verbürgen läßt, ſo verliert ſie dadurch für uns Nichts von ihrem Werthe als Ausdruck der Schineſiſchen Erkenntniß.

wie dieſe Lehre einſt ſinnbildlich von Confucius und im früheren Alterthume vor dem Sohne des Himmels bei deſſen Thronbeſteigung dargeſtellt worden ſei, darf ich wegen ihrer Merkwürdigkeit nicht übergehen. Confucius kam, begleitet von ſeinen Schülern, auf den Hof, welcher lag vor dem Throne, von dem herab einſt die Tſcheu das Reich beherrſcht hatten; dort befand ſich ein Brunnen, der dazu gehörige Eimer ſtand neben dem Throne. Man kannte nicht mehr die Bedeutung dieſes Brunnens und Eimers; Confucius lehrte ſie. Er befahl einem ſeiner Schüler, den Eimer zu nehmen und ihn ganz ſanft hinabgleiten zu laſſen in den Brunnen. Aber der Eimer war leicht, und blieb auf der Oberfläche des Waſſers, ohne einen Tropfen zu ſchöpfen. Man zog ihn herauf, und Confucius befahl zu wiederholten Malen, ihn zu leeren; man erwiderte lächelnd, daß er ja leer ſei. Wenn das iſt, ſagte Confucius, ſo müſſen wir es auf eine andere Weiſe verſuchen. Jetzt ergriff Einer den Eimer, und ſtürzte ihn mit Heftigkeit von der Höhe hinab in den Brunnen; im Augenblick war er voll und ſank auf den Grund. Confucius ſchaute hinunter und ſprach wie verwundert: ich ſehe ihn nicht, wo iſt er denn? Das Waſſer iſt tief, antwortete man, und du müheſt dich umſonſt, ſeinen Grund zu entdecken. Ihr habt Recht, ſagte Confucius; und nun nahm er ſelbſt den Eimer, um, wie er ſich ausdrückte, durch ihn die wichtigſte aller Erfahrungen zu machen; er ließ ihn hinab in das Waſſer weder allzu ſanft noch allzu heftig, und indem er ihn mittels des Seiles, woran er befeſtigt war, mäßig hin und her bewegte, füllte er ihn ſo, daß er ſich im Gleich-

gewicht hielt halb über, halb unter dem Waſſer. „Sehet da, ſprach er zu ſeinen Schülern, das Bild der guten Regierung und der rechten Mitte, welche man in allen Dingen beobachten muß,“[305]) und erklärte ihnen die dreierlei Verſuche. Er fügte hinzu: „Ehedem machte man beim Anfange jeder neuen Regierung in Gegenwart des Sohnes des Himmels die Verſuche, die ihr eben geſehen, mit großem Gepränge, um ihm dieſe Lehre tief einzuprägen, und ſtellte den Eimer neben ſeinen Thron hin, damit er ſich täglich daran erinnerte.“

Unter allen Leidenſchaften iſt keine, welche den Menſchen ſo ſehr der Beſonnenheit beraubt und ſo leicht über das rechte Maaß hinausführt, wie der Zorn. Daher wird auch von Confucius[306]) ganz beſonders das Handeln in Heftigkeit und Zorn mit dem hinabgeſtürzten Ei-

---

305) „voilà l'image du bon gouvernement, et du juste milieu qu'il faut tenir en toutes choses.“

306) a. a. O. p. 74. „Quand on traite les affaires avec précipitation, sans se donner le tems de rien combiner, ni d'en prévoir les suites; quand on se laisse dominer par la colere, ou entraîner par quelque autre passion, on agit efficacement, il est vrai; mais cette efficacité n'a lieu que pour détruire; elle perd tout, à coup sûr: c'est le seau qu'on jette dans le puits du haut de la margelle, et qui, se remplissant dans l'instant, se précipite au fond de l'eau, sans qu'on puisse même l'y découvrir.

mer verglichen. Ja die Schineſen haben dieſe Leidenſchaft ſchon in dem Bilde gebrandmarkt, durch welches ſie dieſelbe in ihrer Schriftſprache darſtellen. Denn die Figur Nu, Zorn, iſt zuſammengeſetzt aus den Figuren Unterjochung und Vernunft, und enthält alſo zugleich die Bedeutung: Unterjochung der Vernunft.[307]) Nach Spintharos[308]) ſollen auch die Pythagoreer ſich ganz be-

---

307) Die Figur noú, Zorn, befindet ſich hinten unter No. 56. Ihre Beſtandtheile ſind noû, unterjochen, auch Sklave, und sîn, Herz oder Seele. Abel-Remûſat überſetzt in ſ. Essaï sur la langue etc. p. 14. den Beſtandtheil sîn durch coeur, und erklärt die Zuſammenſetzung ſo: pour dire, passion digne du coeur d'un esclave, ou qui subjugue le coeur. Aber dieſe Erklärung verdunkelt etwas die einfache Bedeutung. Klaproth ſchreibt in ſ. Supplément au Dictionnaire chinois-latin p. 163. Sîn est proprie illa pars corporis interior quae vocatur cor; metaphorice sumitur pro anima, sive quatenus intelligit, sive quatenus amat. Offenbar ſteht sîn in dieſer Zuſammenſetzung mit der Bedeutung: anima quatenus intelligit

3a8) b. Jamblich. V. P. 197. Nach Mahne und Wyttenbach iſt dieſer Bericht aus der Schrift des Ariſtoxenos entlehnt. S. Mahne de Aristoxeno mus. p. 11. und p. 60. not. Die Erzählung des Spintharos von Archytas hat, wahrſcheinlich ebenfalls aus dem Ariſtoxenos, auch Cicero Tuscul. IV, 36. Laudatur illud Archytae, qui, quum villico factus esset iratior, quo te modo, inquit, accepissem, nisi iratus essem! Von Kleinias, dem die Aufregung des Zornes, nach Chamäleon Anm. 241., auch

ſonders gehütet haben, irgend etwas im Zorne zu thun, und wenn ſie einmal in dieſe Aufregung geriethen, ſo warteten ſie bis ihnen die ruhige Beſonnenheit wiedergekehrt war. Namentlich von dem Pythagoreer Archytas erzählte Spintharos, dieſer habe nach der Rückkehr aus einem Feldzuge gegen Meſſana die Verwaltung ſeines Gutes in großer Unordnung gefunden, und ſei unwillig geworden gegen den Verwalter und die übrigen Diener, aber habe zu ihnen geſagt: es wäre ihr Glück, daß er in Zorn gerathen. Aehnliches, ſagte Spintharos, werde auch von dem Pythagoreer Kleinias erzählt; denn auch dieſer habe im Zorne Niemanden weder geſcholten noch geſtraft, ſondern erſt, nachdem er zur völligen Ruhe und Beſonnenheit gelangt ſei.

Hiemit nun, denke ich, iſt die Uebereinſtimmung der Schineſiſchen und Pythagoriſchen Erkenntniß und Sittlichkeit in Grund und Weſen dargethan. Denn es iſt gezeigt worden, daß die alten Schineſen, wie die Pythagoreer, für das Weſen der Dinge erkennen die Zahl in dem Gegenſatze des Ungeraden und Geraden, des Vollkommenen und Unvollkommenen, und daß ſie vermöge

---

ſchon an ſich, als Disharmonie des Gemüthes, widerwärtig geweſen, heißt es b. Jamblich. V. P. 198. ἔφη δὲ (Σπίνθαρος) λέγεσθαι καὶ περὶ Κλεινίου τοιαῦτά τινα. καὶ γὰρ ἐκεῖνον ἀναβάλλεσθαι πάσας νουθετήσεις τε καὶ κολάσεις εἰς τὴν τῆς διανοίας ἀποκατάστασιν.

derſelben, wie jene, bilden eine Harmonie oder Muſik der Dinge, durch welche Alles hervorgehe und beſtehe; ferner daß die Schineſen ebenſo, wie die Pythagoreer, dieſe muſikaliſche Weltanſicht ſittlich verwirklicht haben im Begriff der Familie, welche ſowohl die Grundlage als den Stoff der geſammten Sittlichkeit ausmacht, und daß auch der Charakter ihrer Sittlichkeit derſelbige iſt, wie der Charakter der Pythagoriſchen, nämlich Maaß und Harmonie, ja daß das Rechte und Gute ſelbſt von den Schineſen, wie von den Pythagoreern, als Maaß und Harmonie erkannt wird. Nur freilich liegen dieſe beiden Welten des menſchlichen Geiſtes in gar verſchiedenem Ausſehn vor uns da in Hellas und in Hinter-Aſien, jene als Mikrokosmos, dieſe als Makrokosmos, und es mag Manchem bei der Betrachtung derſelben geſchehen faſt wie wenn Jemand einen Gegenſtand zuerſt ſieht in der Verkleinerung mit feinen und wohlgefälligen Zügen, und dann denſelben Gegenſtand erblickt durch ein Vergrößerungsglas ausgedehnt ins Ungeheure, Grobe und Plumpe, ſo daß er nun meinen möchte, es ſei der vorige Gegenſtand nicht mehr. Denn dieſe Erkenntniß und Sittlichkeit iſt in Hellas der Geiſt einer auserleſenen Schaar der Gebildetſten und Edelſten, dargeſtellt mit Helleniſcher Klarheit und Schönheit, während dieſelbe in Hinter-Aſien iſt der Geiſt eines großen in ſeiner ganzen Breite entwickelten und mehr oder weniger nur von einer Dämmerung des Selbſtbewußtſeins beherrſchten Volkslebens.

Aber wie erklären wir dieſes Wunder, die Wiedergeburt des Schineſiſchen Geiſtes in Hellas? Denn iſt

auch die Pythagoriſche Erkenntniß und Sittlichkeit ſo tife eingewachſen in das Helleniſche Weſen, insbeſondere in die Doriſche Eigenthümlichkeit deſſelben,[309]) daß ihr unmittelbarer Urſprung wol nur in Hellas ſelbſt geſucht werden kann, ſo wird doch auch Niemand glauben, daß ſie in

---

309) Gewiß ſehr treffend hat Böckh die Helleniſchen Philoſophieen überhaupt als Darſtellungen des Bewußtſeins der Helleniſchen Volksſtämme und insbeſondere den Pythagorismus als „die ächt Doriſche Form der Philoſophie" aufgefaßt, in ſeinem Philolaos S. 39. u. f. Aber ganz richtig iſt die Auffaſſung doch nicht, ſondern offenbar ſo zu beſchränken: daß die Philoſophieen nur die vorwiegende Eigenthümlichkeit der Volksſtämme ausſprechen, während in dieſen noch ein höheres Bewußtſein waltet, jenes Bewußtſein, wodurch ſie alle in den Einen Begriff des Helleniſchen gehören, der ſich am reinſten und vollkommenſten entwickelt hat in dem Attiſchen Weſen und dort auch für den Gedanken ſich verklärt hat in der Platoniſchen Philoſophie. Denn ganz anders iſt die Pythagoriſche Philoſophie im Schineſiſchen Weſen, als im Spartiſchen, nicht vorwiegend, ſondern völlig verwirklicht, ungefähr in dem Verhältniſſe, wie die Sparter ſich mit Wachen umſtellt, die Schineſen aber ſich förmlich ummauert haben. So ſteht, um nur Einen der wichtigeren Vergleichungspunkte hervorzuheben, die Pythagoriſche und Schineſiſche Sittlichkeit völlig im Begriffe der Familie; das kann man aber von dem Spartiſchen Leben nicht ſagen, ſondern nur, daß es, ohne doch unter den gemeinſamen Horizont des Helleniſchen Geiſtes zu treten, dem Weſen der Familie am verwandteſten ſei und am nächſten ſtehe.

einer solchen Uebereinstimmung mit der Schinesischen habe rein für sich selbst hervorgehen können ohne Ueberlieferung aus Schina; nur muß diese schon in der früheſten Zeit des Helleniſchen Volkes ſtattgefunden haben, damals vielleicht, als überhaupt in Hellas ſich die Morgenländiſchen Elemente verſammelten, aus denen das Helleniſche Weſen erwachſen iſt zu einer höheren Einheit. Und doch findet ſich in dem früheren Alterthume der Hellenen nirgends eine Spur, daß ſie auch nur die dürftigſte Kunde von den alten Schineſen erlangt hätten. Das iſt die herrſchende Anſicht; aber dieſe Anſicht iſt nicht gegründet, ſondern die Hellenen haben wirklich eine Kunde von den Schineſen und nach Herodot ſogar auch eine Berührung mit ihnen gehabt ſchon in der früheſten Zeit, nur nennen ſie uns dieſelben mit einem anderen Namen. Nach der Darſtellung, welche hier von dem Alt-Schineſiſchen Weſen gegeben worden iſt, brauche ich dieſen Namen blos auszuſprechen, um ſogleich die Beiſtimmung der Alterthumskundigen zu gewinnen; er lautet — Hyperboreer. Denn die Hyperboreer, welche von den Hellenen urſprünglich, wie der Name klar bezeugt, über den Norden, nach Herodot, über Scythien d. i. über das heutige Rußland hinaus wohnhaft gedacht und, was viel wichtiger iſt, vorzüglich als Diener des Apollon, als der Muſik ergeben, dem Kriege abhold, und in glückſeliger Eintracht lebend, dargeſtellt werden,[310]) welches andere Volk könnten ſie

310) Schon Pindar ſagt, Olymp. III, 17. ed. Boeckh, Herakles habe den Oelbaum von den Hyperboreern geholt, δᾶμον

sein, als die alten Schinesen, die in der That über den Norden hinaus wohnen, und in ihrer musikalischen Weltansicht und musikalischen Sittlichkeit Diener des Apollon sind, wie kein Volk des Alterthums. Diese Entdeckung wirft auch in die Dunkelheit der Geschichte der Pythagoreer plötzlich ein überraschendes Licht. Denn jetzt ist es begreiflich, warum Pythagoras in den Ueberlieferungen beständig in die Verbindung mit der Sage von den Hyperboreern gebracht wird. Meldet nicht sogar Aristoteles,[311]) Pythagoras sei von den Krotoniaten der Hyper-

---

Ὑπερβορέων πείσαις Ἀπόλλωνος θεράποντα λόγῳ. Vergl. Pyth. X, 35. Ebenso singt der Dichter Pherenikos in den Schol. ad Pind. Olymp. III, l. c.

Ἀμφί θ' Ὑπερβορέων, οἵτ' ἔσχατα ναιετάουσιν,
Νηῷ ὑπ' Ἀπόλλωνος, ἀπείρητοι πολέμοιο.

Und Diodor von Sicilien, der freilich das Land der Hyperboreer zu einer Insel macht, sagt Bibl. II, 47. „Die Einwohner sind eigentlich als Priester Apollon's zu betrachten, da sie diesen Gott jeden Tag durch immerwährende Lobgesänge preisen und auf alle Art verherrlichen." Vergl. Pompon. Mel. III, 5. u. A. Daß der ursprüngliche Kern der Sage, welchen der Text hervorhebt, wunderlich von der Phantasie ausgesponnen worden ist, wird Niemanden befremden.

311) Aelian. Var. Hist. II, 26. Ἀριστοτέλης λέγει ὑπὸ τῶν Κροτωνιατῶν τὸν Πυθαγόραν Ἀπόλλωνα Ὑπερβόρειον προσαγορευέσθαι. Die Stelle verliert Nichts von ihrem Gewichte, wenn man auch für den Namen

boreiſche Apollon genannt worden? Und von den Spä-teren[312]) wird er ſo häufig zuſammengeführt mit dem Prieſter des Apollon, Abaris, welcher aus dem Lande der Hyperboreer auf einem Pfeile, den ihm der Gott ge-ſchenkt, ſoll die weite Strecke nach Hellas gekommen ſein.

Ἀριστοτέλης, wie Einige ohne zureichenden Grund wollen, den Namen Ἀριστόξενος ſetzt, da dieſer in der Geſchichte der Pythagoreer nicht weniger gilt, als jener. Die Auf-faſſung des Pythagoras als Hyperboreiſchen Apollons fin-det ſich auch b. Diog. L. VIII, 11. Porphyr. V. P. 28. Jamblich. V. P. 30. 91. 135. 140. u. A. Jetzt iſt auch das ſonſt ganz Unerhebliche der Erwähnung werth, daß die Pythagoreer und namentlich Philolaos ſagten, γεώδη φαίνεσθαι τὴν σελήνην, nach den Plac. philos. II, 30, 1. (vgl. Böckh's Philolaos S. 130. u. f.), und daß Diodor anführt Bibl. II, 47., im Lande der Hyper-boreer glaube man auf dem Monde gewiſſe bergähnliche Erhöhungen wahrzunehmen. Vgl. Anm. 148. Diodor meldet a. a. O. auch, es ſei bei den Hyperboreern „ein merkwürdiger Tempel von kugelrunder Form, mit vielen Weihgeſchenken geſchmückt;" was ſogar eine Kunde von einem Schineſiſchen Thian-tan oder Himmelstempel zu ſein ſcheint. Jetzt zu Peking „befindet ſich der Tempel des Himmels, welcher rund, und der Tempel der Erde, wel-cher viereckig iſt, weil die Schineſen dieſe Vorſtellung von ihrer Geſtalt haben," nach Staunton's Beſchreib. d. Reiſe d. Engl. Geſandſchaft, B. II. S. 84.

312) Porphyr. V. P. 28. 29. Jamblich. V. P. 90. sq. 135. sq. 140. sq. 147. 215. sq. Vergl. Herodot. IV, 36.

Dazu wird Pythagoras von Aristoteles[313]) vorzugsweise als Verehrer des Apollon der Delier dargestellt, welche nach Herodot[314]) unter allen Hellenen am meisten von den Hyperboreern zu erzählen wußten und sich rühmten, einst von ihnen Heiligthümer empfangen zu haben.

Doch ich überlasse Anderen, Scharfsichtigeren, dieses Helldunkel, in welches uns auch die unklaren Gestalten

---

313) b. Diog. L. VIII, 13. Vergl. Jamblich. V. P. 25. u. 35. Clem. Alex. Strom. VII, p. 717. C. ed. Sylb. Cic. de nat. deor. III, 36.

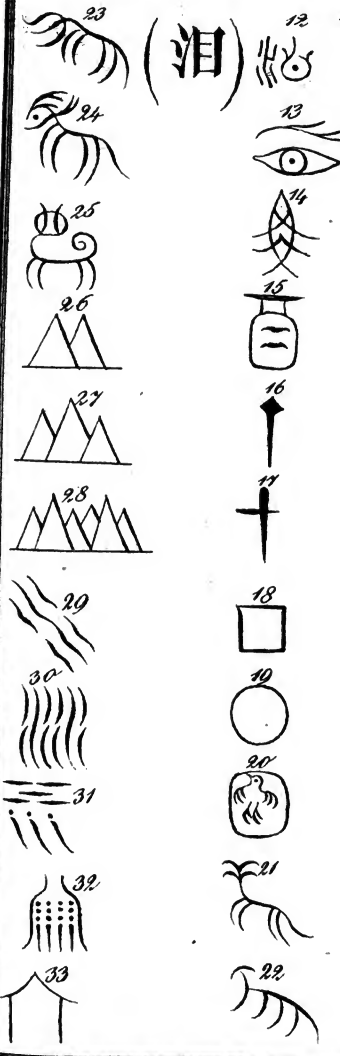
314) Herodot schreibt IV, 32. sq. *Ἡσιόδῳ μέν ἐϛι περὶ Ὑπερβορέων εἰρημένα, ἔϛι δὲ καὶ Ὁμήρῳ ἐν Ἐπιγόνοισι, εἰ δὴ τῷ ἐόντι γε Ὁμηρος ταῦτα τὰ ἔπεα ἐποίησε. πολλῷ δὴ πλεῖϛα περὶ αὐτέων Δήλιοι λέγουσι, φάμενοι ἱρὰ ἐνδεδεμένα ἐν καλάμῃ πυρῶν, ἔξ Ὑπερβορέων φερόμενα, ἀπικνέεσθαι ἐς Σκύθας· ἀπὸ δὲ Σκυθέων ἤδη δεκομένους αἰεὶ τοὺς πλησιοχώρους ἑκάϛους, κομίζειν αὐτὰ τὸ πρὸς ἑσπέρης ἑκαϛάτω ἐπὶ τὸν Ἀδρίην· ἐντεῦθεν δὴ πρὸς μεσαμβρίην προπεμπόμενα πρώτους Δωδωναίους Ἑλλήνων δέκεσθαι·* und von Dodona sollen diese *ἱρά*, bei denen schwerlich an etwas Anderes als an einen Cultus gedacht werden kann, durch weitere Vermittelung nach Delos gekommen sein. Ja die Delier erzählten nach Herodot sogar von einer unmittelbaren Ueberlieferung der Hyperboreer, und feierten das Andenken an dieselbe noch damals in ihrem Cultus. Vergl. hierüber Plin. H. N. IV, 26. Pausan. I, 31, 2. V, 7, 4. Plutarch. de mus. 14. Callim. H. in Del. 281. sq. Pompon. Mel. III, 5. Diod. Sic. II, 47.

des Orpheus und der Aegyptischen Ueberlieferung herein-treten, aufzuklären, und kehre aus dem Gebiete der Vermuthungen zurück in das der wirklichen Geschichte, um hier die zweite der angekündigten Entdeckungen darzulegen, die Uebereinstimmung auch des Eleatischen und des In-dischen Geistes im Princip und Wesen.

№ I.

(日) (月) (山) (木) (犬) (魚) (明) (仙) (嗚) (婦) (聞)

(泪)



34
35
36
37 不
38 本
39 末
40 林
41 森
42 囚
43 尖
44 忝
45 佃
46 畑
47 晝
48 吠
49 吽
50 吳
51 矢口
52 智
53 天
54 忠
55 念
56 怒
57 忘
58 犴
59 效
60 柏
61 白
62 路
63 足

親 *thsîn* *amor, f. pietas,*
夫 *foû* *mariti*
婦 *foú* *uxoris* *et*
順 *chún* *concordia.*

№ III.
禮 *Lì* *Ritus*
節 *tsiĕ* *ordinant*
民 *mîn* *populorum*
心 *sîn* *corda.*

№ II.
三 *Sân* *Tria*
綱 *kâng* *kang*
者 *tchè* *scilicet:*
君 *kiûn* *principis*
臣 *tchhîn* *et subjecti*
義 *í* *justitia,*
父 *foú* *patris*
子 *tseù* *et filii*

民 *mîn* *populorum*
聲 *chîng* *voces,*
。
使 *ssè* *facit*
言 *yân* *verba*
無 *voû* *non*
乖 *koûaï* *oppofita,*
戾 *lí* *discordantia.*
。

使 *ssè* *efficiunt*
行 *hîng* *actiones*
無 *voû* *non*
過 *koúo* *excedant,*
不 *poŭ* } *non-*
及 *kiĕ* } *attingant.*
。
樂 *yŏ* *Muſica*
和 *hô* *concordes efficit*

Einleitung

in das

Verständniß der Weltgeſchichte

von

Aug. Gladiſch,

Profeſſor am Königl. Marien-Gymnaſium zu Poſen.

Zweite Abtheilung:

Die Eleaten und die Indier.

Poſen, 1844.

In Commiſſion bei J. J. Heine.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
87098C
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS

II.

Die Eleaten und die Indier.

Wenn wir in dem Begriffe des Pythagoriſchen und des Schineſiſchen Weſens nur Eine Anſicht der Dinge zu betrachten hatten, ſo eröffnet ſich dagegen jetzt vor uns auf dem Gebiete des Eleatiſchen und des Indiſchen Geiſtes ein buntes Gemälde der mannichfaltigſten Entwickelung. Nämlich gleich die Eleatiſche Grundanſicht ſelbſt iſt keinesweges völlig übereinſtimmend gefaßt worden von dem Urheber und von dem Vollender derſelben, von Xenophanes und von Parmenides; und dann hat dieſer Stamm nach allen Richtungen hin bedeutende Aeſte und Auswüchſe hervorgetrieben. Darunter gehören nicht blos die Atomiker Leukippos und Demokritos, und das ganze Heer der Sophiſten; auch noch andere große Aeſte müſſen wir dem Eleatiſchen Baume wieder einverleiben, die man unverſtändig von ihm abgeriſſen und auf den Stamm des Sokrates geſetzt hat, meinend dieſen damit zu ſchmücken, in der

That aber ihn verunſtaltend. Die genauere Unterſuchung ergiebt, daß ſowohl die Dialektik des Megarers Eukleides und ſeiner Nachfolger, als auch die Lebensrichtung der Kyniker Antiſthenes und Diogenes aus der Eleatiſchen Wurzel gewachſen iſt. Ja auch noch die Skeptik des Pyrrhon von Elis iſt aus derſelben entſproſſen. Alſo erſteht uns in dem Begriffe des Eleatiſchen Weſens, gerade wie in Indien, ein ganzer Schwarm von Philoſophieen, deſſen wir uns nun nicht beſſer werden bemächtigen können, als wenn wir ihn um ſeine Königin verſammeln.

Daß die Eleatiſche Philoſophie in der Anſicht des Parmenides ihre höchſte Vollendung gewonnen, wird nicht nur die Betrachtung ſelbſt lehren, ſondern es bezeugt dies auch das einſtimmige Urtheil der Kenner. Denn ſowohl Platon[315]) als Ariſtoteles[316]) ſtellen dieſen Eleaten hoch über die anderen, nicht blos in Hinſicht auf Gründlichkeit und Tiefe des Erkennens, ſondern auch in Hinſicht auf Größe des Charakters. Und auch Schleiermacher'n[317]) gilt der

---

315) Im Theaet. pag. 183. D. läßt Platon den Sokrates ſagen: *Μέλισσον μὲν καὶ τοὺς ἄλλους οἳ ἓν ἑστὼς λέγουσι τὸ πᾶν, αἰσχυνόμενος μὴ φορτικῶς σκώπτωμεν, ἧττον αἰσχύνομαι, ἢ ἕνα ὄντα Παρμενίδην. Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὁμήρου, αἰδοῖός τε μοι ἅμα δεινός τε. ξυμπροσέμιξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτῃ, καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον.* Vgl. Brandis Geſch. d. Griech. u. Röm. Philoſ. B. I. S. 376.

316) Metaph. I, 5. p. 18. Vgl. Phys. I, 2. 3.

317) Ueber den Werth des Sokrates als Philoſophen, in ſ. Philoſ. u. Verm. Schriften B. II. S. 293.

Name Parmenides ſtatt aller Eleaten. Brandis[318]) nennt die Anſicht deſſelben ausdrücklich den Gipfel der Eleatiſchen Philoſophie. Und es wird ſich weiterhin ergeben, daß auch faſt alle Nebenrichtungen des Eleatiſchen Geiſtes gerade auf dieſe Anſicht als ihre gemeinſame Quelle zurückführen.

Fragen wir jetzt, in welcher Anſicht das Indiſche Bewußtſein ſich vollendet und verklärt habe, ſo ſtehen wir auch hier keinen Augenblick in Ungewißheit, ſondern werden ſogleich von Allen, die des Indiſchen Weſens kundig ſind, hingewieſen an die Brahma-Mimanſa oder, wie ſie gewöhnlich genannt wird, die Wedanta. Die Wedanta iſt nach Colebrooke[319]) und W. Jones und den anderen

318) Brandis ſchreibt in ſ. Commentationes Eleaticae p. 87. Ea Graeciae erat fortuna, eaque foecunditas, ut omne quodcunque semen novae cujusdam rationis rite et a praestanti quodam ingenio sparsum esset, nunquam suo careret proventu, sed faventibus Diis laete efflorescceret atque ad justam perveniret maturitatem. Sic nova quoque philosophandi ratio, quam Xenophanes inchoaverat, egregium quoddam ingenium mox excitavit, quod fastigium sibi imponeret. Dieſes egregium ingenium ſei Parmenides geweſen.

319) Nach Colebrooke On the Philosophy of the Hindus in d. Transactions of the Roy. Asiat. Soc. T. I. p. 19. giebt es in Indien zwei philoſophiſche Syſteme des Namens Mimanſa, Carma-Mimansa und Brahma-Mimansa, auch purva und uttara d. h. frühere und ſpätere genannt; dieſe beiden ſind nach ihm emphatically orthodox, oder, wie Rhode Ueber religiöſe Bildung, Mythologie und Philoſophie der Hindus B. II. S. 339. ſich ausdrückt: die Anhänger dieſer beiden Syſteme »bilden die eigentliche religiöſe Gemeinde der Hindus«. Colebrooke ſagt a. a. O. T. II. p. 1. von der Karma- und Brahma-Mimanſa: The two together, then, comprise the complete system of interpretation of the precepts and doctrine of the Vedas, both practical and theological. Aber da unſere Unterſuchung nur gerichtet iſt auf das

Kennern dieſes Gebietes der Forſchung, nicht nur bei weitem die berühmteſte und angeſehenſte unter den Indiſchen Philoſophieen, ſondern gründet ſich auch vollkommen auf die heiligen Schriften des Volkes, insbeſondere auf die Upaniſchaden, die theologiſchen Beſtandtheile derſelben; ja ſie wird von Wjaſa ſelbſt, dem gefeierten Sammler der Wedas, hergeleitet. So gilt ſie in der Vorſtellung der Indier, nach Colebrooke, für die wahre bibelgemäße Theologie und, wie ſchon ihr Name anzeigt, für den Schluß und das Ziel der heiligen Wedas. Und Othmar Frank[320])

der Religion des Volkes inwohnende Erkennen, deſſen Entwickelung die Theologie, nicht auf die Geſtaltung der Religion als Cultus, wenigſtens auf dieſen nur ſo weit, als auch in ihm das Erkennen ſich darſtellt: ſo kommt hier auch nur die Brahma-Mimanſa oder Wedanta in Betracht, welche eben das theoretiſche Element der Indiſchen Religion entwickelt, während die Karma-Mimanſa das praktiſche behandelt. Denn die erſtere iſt nach Colebrooke the investigation of proof deducible from the Vedas in regard to theology, as the other is in regard to works and their merit. Mit Recht iſt daher dem Colebrooke überall the Indian theology, or Vedanta völlig gleichbedeutend. In Hinſicht auf den Namen Vedanta bemerkt er: It literally signifies »conclusion of the Veda,« and bears reference to the Upanishads, which are, for the most part, terminating sections of the Vedas, to which they belong. It implies, however, the doctrine derived from them, and extends to books of sacred authority, in which that doctrine is thence deduced; and in this large acceptation, it is »the end and scope of the Vedas.« Vgl. W. Jones On the philosophy of the Asiatics in d. Asiat. Res. T. IV. p. 169.

320) Was Othmar Frank über die Wedanta ſagt in ſeiner Vorrede zu Sadananda's Vädanta-Sara S. IV. u. V., verdient hier ausführlicher mitgetheilt zu werden. »Die Philoſophie der Hindus,« ſchreibt er, »iſt vorzugsweiſe das Syſtem, deſſen Prinzip und Weſen ſchon in ihrer Mythologie, bildenden Kunſt, Staatsverfaſſung, Geſetzgebung und in ihrem Cultus ins wirkliche Leben

erklärt die Wedanta nicht nur für das höchste Ergebniß, sondern auch zugleich für den Mittelpunkt der gesammten geistigen Entwickelung der Indier, und bemerkt mit Recht: sie habe »den Werth der höchsten Bildung der Nazion selbst, und mit ihr wohl gleiche Bedeutung in der inneren Geschichte der Zeiten und Völkerbildung.«

Hier sind wir des kürzesten Weges alsbald vor die oberste Entscheidung der Sache gelangt. Denn es liegt am Tage: wenn jetzt die Uebereinstimmung der Weltansicht des Parmenides und der Wedanta im Prinzip und Wesen dargethan werden kann, so ist damit zugleich die Uebereinstimmung des Eleatischen und des Indischen Geistes überhaupt in Beider Innerstem und Wesentlichstem erwiesen. Und es ist gewiß gut, daß gerade dies zuerst zur Entscheidung gebracht wird, weil wir alsdann auch die weitere Untersuchung mit mehr Sicherheit führen können

---

getreten, am längsten und am weitesten ausgebreitet, in der großen Nazion sich noch herrschend erhalten hat. Aus der Vernehmung ihrer alten Weisen stammend, ist es schon in ihren heiligen Büchern auf mannichfache Art ausgesprochen, und in seiner Ausbildung als Vädanta vor Allem auf diese gebaut. Es muß als das Total-Ergebniß ihres geistigen Fortschreitens angesehen werden, soweit es sich im Verlaufe der Zeiten zum vollständigeren Wissen entwickelt hat, und als der Gesammtbegriff, in welchem auch die anderen Indischen Systeme der Philosophie, theils als spätere Abweichungen von ihm, theils als frühere, zu ihm vorbereitende Bildungsstufen, oder als von seinem Wesen aus erkannte Momente des Ganzen zu betrachten sind.« Er sagt: diese Philosophie ist »nicht das System Eines Philosophen; nicht davon ist die Rede, was ein Einzelner gedacht oder geschaut, sich eingebildet oder vorgestellt hat. Es ist die Darstellung der lebendigen Objectivirung des Geistes in einem alten Volke,« u. s. w.

nes berichtet.[323]) Das ſind die Hauptquellen, aus denen hier die Anſicht des Xenophanes geſchöpft wird.

Für die Darſtellung der Indiſchen Anſicht iſt der Gewährsmann, dem hier das höchſte Gewicht beigelegt wird, der berühmte Engländer Colebrooke,[324]) nach dem

---

323) Da Simplicius in dem, was er in Aristot. Phys. fol. 6. A. aus einer Schrift des Theophraſtos mittheilt, mit dem Verfaſſer des Bruchſtückes »über Xenophanes« ſo genau übereinſtimmt, wie Brandis in ſ. Comment. Eleat. p. 17. mit Recht ſagt, ut alter ex altero, seu uterque ex uno eodemque fonte sua videantur hausisse: ſo iſt ja doch das Einfachſte, anzunehmen, daß dieſes Bruchſtück und mit ihm auch die beiden anderen eben Ueberreſte aus der Schrift des Theophraſtos ſind, welche Simplicius vor ſich hatte, zumal da dieſelben auch in einer Handſchrift ausdrücklich dem Theophraſtos beigelegt werden, nach Brandis Geſch. d. Griech. u. Röm. Philoſ. B. I. S. 358. Galenos bemerkt in ſ. Comment. in Hippocr. de nat. hom. I, 1. über eine von ihm für unwahr erachtete Angabe einer Behauptung des Xenophanes: *καὶ Θεόφραστος δ' ἂν ἐν ταῖς τῶν φυσικῶν δοξῶν ἐπιτομαῖς τὴν Ξενοφάνους δόξαν, εἴπερ οὕτως εἶχεν, ἐγεγράφει.* Die hier erwähnte Schrift muß es geweſen ſein, aus welcher Simplicius ſchöpfte; denn er fand in ihr die Darſtellung der Anſicht des Xenophanes mit der Bemerkung des Theophraſtos eingeleitet: *ἑτέρας εἶναι μᾶλλον, ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας, τὴν μνήμην τῆς τούτου δόξης*: und aus dieſer Schrift werden wohl auch die Bruchſtücke herſtammen. Daß ſie von Ariſtoteles ſeien, iſt ſchon darum nicht anzunehmen, weil dann Theophraſtos müßte von jenem blos abgeſchrieben haben, ohne ihn ſelbſt zu nennen, auch weil Simplicius eine ſolche Schrift des Ariſtoteles nicht gekannt hat.

324) Ueber Colebrooke's Leiſtungen urtheilt P. v. Bohlen in ſ. Werke: Das alte Indien, B. II. S. 304. »Alles was vor jenem ausgezeichneten Manne über Indiſche Philoſophie gemuthmaßt worden, iſt völlig unkritiſch zu nennen.« Seine berühmten Abhandlungen On the Philosophy of the Hindus ſtehen in den Transactions of the Roy. Asiatic Society of Great-Britain and Ireland

einſtimmigen Urtheile aller Sachverſtändigen der gründlichſte Kenner der heiligen Schriften und der Theologie oder Philoſophie des Indiſchen Volkes, welcher die Ergebniſſe ſeiner Forſchung, die hier in Betracht kommen, vornehmlich in ſeinen Abhandlungen »Ueber die Wedas« und »Ueber die Philoſophie der Indier« dargelegt hat. Nach ihm hat Friedrich Windiſchmann[325]) die Lehre der Wedanta noch beſonders abgehandelt in ſeiner Schrift »Sankara oder über die theologiſchen Anſichten der Wedantinen,« gleichfalls nach den Urquellen und ſo genau, daß die wichtigeren Sätze durchweg im wörtlichen Ausdrucke der

---

T. I. u. II., ſeine Abhandlung On the Vedas or Sacred Writings of the Hindus in den Asiatic Researches T. VIII. Von den erſteren giebt es auch eine Franzöſiſche Ueberſetzung: Essais sur la philosophie des Hindous par Mr. Colebrooke, traduits de l' anglais et augmentés de textes sanskrits et de notes, par G. Pauthier. Paris 1833. 8°. Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß auch bereits Colebrooke den Dingen, die hier dargethan werden, auf der Spur geweſen iſt. Denn er ſchreibt in d. Transact T. I. p. XX. The more it (the philosophy) is investigated, the more intimate will the relation be found between the philosophy of Greece and that of India; und er behauptet: the one will serve to elucidate the other. Auch bemerkt er ebend. p. 578. sq. that a greater degree of similarity exists between the Indian doctrine and that of the earlier than of the later Greeks. Indeſſen hat auch er, wie die Anderen, ſeinen Blick nur auf mehr oder minder wichtige Einzelheiten, nicht auf Princip und Weſen der Indiſchen und älteſten Griechiſchen Philoſophie gerichtet. In die letztere hatte er auch keine tiefe und gründliche Einſicht, und ſcheint ſich über dieſelbe faſt nur aus Brucker's Geſchichte der Philoſophie unterrichtet zu haben. Vgl. a. a O. p. 574. und p. 577. sq.

325) Sancara sive de Theologumenis Vedanticorum, scr. Fried. Windischmann. Bonnae 1833. 8°. Er hat ſeinen Ueberſetzungen überall den Sanskrit-Text beigefügt.

Sanskrit-Texte dargeſtellt ſind. Aber auch zu den Urquellen, zu den Indiſchen heiligen Schriften ſelbſt, iſt uns der Zugang eröffnet, nicht blos durch die unter dem Namen Upnekhat[326]) bekannte Uebertragung der Upaniſchaden aus dem Sanskrit-Perſiſchen, auf welche freilich im Einzelnen ohne ſonſtige Bewährung nicht gebaut werden kann, ſondern auch durch genaue unmittelbare Ueberſetzung der gewichtvollſten Beſtandtheile der Wedas, insbeſondere mehrer Upaniſchaden oder der bedeutſamſten Stücke derſelben, auf welche die Wedanta ſich vorzugsweiſe gründet, als der Kathaka, Mundaka, Tſchandogja, Aitarejaka, u.

326) Oupnek'hat i. e. Secretum tegendum, continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam doctrinam, e quatuor sacris Indorum libris excerptam; ad verbum e Persico idiomate Samscreticis vocabulis intermixto in Latinum conversum, studio et opera Anquetil Duperron. Argentor. 1802. II Vol. 4°. Die Ueberſetzung Düperron's aus dem Perſiſchen ins Lateiniſche iſt durchweg wortgetreu, ſelbſt mit Aufopferung der Regeln der Lateiniſchen Sprache; nicht ſo verhält es ſich mit der Ueberſetzung aus dem Sanskrit ins Perſiſche, welche ihm vorgelegen; doch urtheilt auch über dieſe Friedrich Windiſchmann, der den Urtext vergleichen konnte, gar nicht ungünſtig. Er ſagt in ſ. Sancara, praef. p. XIV. Etsi sponte concedamus interpretes Persicos codicibus usos esse mancis, aut pro suo arbitrio nonnulla omisisse, aliisque locis e commentariis addidisse, quae in textu non leguntur, plerumque tamen eorum versio sic concinit cum exemplari Sanscrito, ut, si recte noveris librorum sacrorum loquendi consuetudinem, varias lectiones divinare possis, quas illi in suis antigraphis invenerant Hiernach dürfen wir unbedenklich auch aus dieſer Quelle ſchöpfen, wenn wir nur dabei uns hüten, auf einzelne Worte ein Gewicht zu legen, und nur die herrſchenden Gedanken ins Auge faſſen; und gerade für die gegenwärtige Unterſuchung kann daraus um ſo weniger Gefahr erwachſen, da wir ſicherlich nicht zu befürchten brauchen, daß die Perſiſchen Ueberſetzer in das Werk Eleatiſche Philoſophie hineingetragen haben.

a.[327]) Dazu kommt die getreue Uebertragung der Bhagavad-Gita,[328]) der berühmten Episode des Mahabharata, welche ein Gespräch über die göttlichen Dinge enthält, das die Indier fast den Wedas gleich achten und ebenfalls aus göttlicher Offenbarung herleiten. Endlich auch von den Hauptlehren der Sararika-Mimansa oder der Brahma-Sutren,[329]) des ältesten und angesehensten,

---

327) Colebrooke sagt in d. Transact. T. II. p. 2. Among numerous upanishads, those which are principally relied upon for the Vedanta, and which accordingly are most frequently cited, are the Ch'handogya, Caushitaci, Vrihad-aranyaca, Aitareyaca, Taittiriyaca, Cat'haca, Cat'havalli, Mundaca, Prasna, Swetaswatara, to which may be added the Isavasya, Cena, and one or two more. Vgl. denf. in d. Asiat. Res. T. VIII. p 472. Friedrich Windischmann Sancara p. 47. Othmar Frank Vjasa S. 36. u. 33. Von diesen Upanischaden sind bereits mehre übersetzt in d. Oupanichats, théologie des Védas, texte Sanskrit, commenté par Sancara, trad. en français par L. Poley, Paris 1836. suiv. 4°., auch in Karl Windischmann's Werke: Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte, Bonn 1827. ff. 8°. Abtheil. IV. S. 1689—1717. durch dessen eben erwähnten Sohn Friedrich, den Verfasser des Sancara, und durch Lassen; einzelne Stücke auch in Colebrooke's Abhandlung On the Vedas, u. s.

328) Bhagavad-Gita i. e. *Θεσπέσιον μέλος*, sive almi Krishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis, Bharateae episodium; textum rec., adnot. crit. et interpretationem latinam adiecit A. G. a Schlegel. Bonnae 1823. 8°. Eine frühere Uebersetzung ins Englische von Wilkins, Lond. 1785. Colebrooke in d. Transact. T. II. p. 2. erwähnt unter den Schriften, welche bei den Wedantinen in höchstem Ansehn stehen, the Bhagavadgita and Yoga-vasisht'ha, reputed to be inspired writings. Vgl. auch P. v. Bohlen Altes Indien B. II. S. 354.

329) Colebrooke sagt in d. Transact. T. II. p. 2. Besides the portion of the Vedas understood to be intended by the designation of vedanta, the grand authority for its doctrine is the

dem Wjaſa ſelbſt zugeſchriebenen Grundriſſes der Wedanta, ſo wie von den gewichtvollſten Erklärungen Sankara's,[330]) des größten Wedanta-Philoſophen nach der Anſicht der Neueren, beſitzen wir getreue Uebertragungen. Das ſind die Hauptquellen, aus denen hier die Indiſche Theologie oder Philoſophie geſchöpft wird.

Jetzt wenden wir uns zur Betrachtung der Sache ſelbſt. Platon[331]) meldet uns die gemeinſame Grundlehre der Eleatiſchen Philoſophen, indem er in Uebereinſtim-

---

collection of sutras, or aphorisms, entitled Brahme-sutra, or Sariraca mimansa, and sometimes Sarira-sutra or Vedanta-sutra. Er nennt ſie p. 3. a collection of succinct aphorisms attributed to Badarayana, who is the same with Vyasa or Veda-vyasa, und bemerkt p. 6. the sariraca sutras are in the highest degree obscure, and could never have been intelligible without an ample interpretation Die berühmteſte Erklärung iſt die von Sankara. Nach dieſer iſt die Sariraka-Mimanſa von Colebrooke a. a. O. theils in getreuer Ueberſetzung, theils in genauer Mittheilung des Inhaltes dargelegt.

330) Colebrooke ſagt a. a. O. p. 6. in Hinſicht auf die Sariraka: The most distinguished scholiast of these sutras, in modern estimation, is the celebrated Sancara acharya, und bemerkt p. 8. Besides his great work, the interpretation of the sutras, Sancara wrote commentaries on all the principal or important Upanishads; auch viele beſondere Abhandlungen habe er geſchrieben. Colebrooke ſetzt ihn an das Ende des 8. oder in den Anfang des 9. Jahrhunderts n. Chr. Aus ſeinen Erklärungen wird theils von Colebrooke a. a. O., theils von den beiden Windiſchmann im Sancara und in der Philoſophie d. Weltgeſchichte Abtheil. IV. das Bedeutendſte in getreuer Ueberſetzung mitgetheilt.

331) Im Sophist. pag. 242. D. läßt er den Eleatiſchen Gaſt ſagen: *τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις.*

mung mit Aristoteles[332]) sagt: das Eleatische Völklein entwickele die Ansicht, Alles sei Eines. Was die Grundansicht des Xenophanes insbesondere betrifft, so wird von den Alten blos dies hinzugefügt: daß er das Eine, welches Alles oder das All sei, die Gottheit genannt habe. Aristoteles[333]) berichtet also über Xenophanes: »Im Hinblick auf die ganze Welt sagt er, das Eine sei die Gottheit;« was von Heinr. Ritter[334]) ganz richtig so aufgefaßt wird: daß dem Xenophanes »Alles in Eins zusammenging, welches er Gott nannte, welches ihm aber auch Eins ist mit dem Himmel oder der Welt.« Und damit stimmt die Ueberlieferung des Theophrastos vollkommen überein; nach dieser, wie Simplicius[335]) meldet, lehrte er, das Seiende sei Eines und Alles, und »dieses All-Eine nannte Xenophanes die Gottheit;« oder wie Bessa-

---

332) Metaph. I, 5. p. 18. über die Eleaten insgesammt: *περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο.*

333) a. a. O. *εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.* Ueber die Unterscheidung, welche Aristoteles in dieser Stelle zwischen den Ansichten des Xenophanes, Parmenides und Melissos macht, s. unten in Anm. 461. Die Philosophie des Melissos soll, weil sie nur ein matter Nachhall der Parmenideischen ist, hier nicht besonders behandelt werden, sondern es wird genügen, bei der Darlegung der letzteren blos in den Anmerkungen auf das Uebereinstimmende der Ansicht des Melissos hinzuweisen.

334) Gesch. d. Philos. B. I. S. 449.

335) Comment. in Aristot. Phys. p. 6. A. *ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν κτλ. Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον, τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον, ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος.* Bald darauf: *τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης.*

rion[336]) die Ueberlieferung des Theophraſtos ausdrückt: »mit dem Namen des Einen und des Alls nannte er die Gottheit.« Und ganz ebenſo berichten alle Späteren, unter ihnen Sextus:[337]) »Xenophanes behauptete gegen die Vorſtellungen der anderen Menſchen, das All ſei Eines, und die Gottheit inwohnend den geſammten Dingen;« und Cicero:[338]) er behauptete, »Alles ſei Eines, und dies ſei nicht wandelbar, und dies ſei die Gottheit.« Demnach iſt die Grundanſicht des Xenophanes ausdrücklicher Pantheismus.

Derſelbe Pantheismus nun iſt auch die Grundanſicht der Religion und Theologie des Indiſchen Volkes. Colebrooke[339]) ſagt: »Die eigentliche Lehre der geſammten heiligen Schriften der Indier iſt die Einheit Gottes, in

---

336) adv. calumniat. Plat. II, 11. b. Brandis Comment. Eleat. p. 17. Theophrastus Xenophanem, quem Parmenides audivit atque secutus est, nequaquam inter physicos numerandum, sed alio loco constituendum censet. Nomine, inquit, unius et universi Deum appellavit.

337) Sext. Empir Hypot. I, 225. *ἐδογμάτιζε δὲ ὁ Ξενοφάνης παρὰ τὰς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων προλήψεις, ἓν εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσι.*

338) Acad. Q. IV, 37. nach Erwähnung des Anaxagoras: Xenophanes paullo etiam antiquior, unum esse omnia (dixit), neque id esse mutabile, et id esse Deum. Ebenſo berichtet Galenos Hist. philos 3. *εἶναι πάντα ἓν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεόν.*

339) On the Vedas in b. Asiat. Res. T. VIII. p. 494. The real doctrine of the whole Indian scripture is the unity of the deity, in whom the universe is comprehended. Ebenſo beſtimmt ſchon der Miſſionar Roth b. Duperron ad Oupnekhat T. I. p. 412. die Indiſche Grundanſicht: omnia esse unum idemque ens.

welchem das All inbegriffen.« Auch bemerkt Colebrooke[340]) ausdrücklich, daß die Wedantinen Pantheisten sind, so daß die Pasupatas und andere Sekten, welche eine wesentliche Verschiedenheit Gottes und der Welt behaupten, deßhalb von ihnen für Ketzer erklärt werden. Aber vernehmen wir die heiligen Urkunden selber. In der Upanischade Mundaka[341]) steht geschrieben: »Dieser Brahma,« d. i. die Gottheit, »ist unsterblich. Er ist im Osten, Er ist im Westen, Er ist im Süden, Er ist im Norden, Er ist oben und unten; dieses All ist Brahma.« Und in der Upanischade Tschandogja:[342]) »Er ist unten, Er ist oben, Er ist hinter uns und vor uns, Er ist rechts und links; Er ist dieses Alles,« das wir wahrnehmen. Und in einem Gesange der Wedas:[343]) »Jenes Wesen ist dieses Weltall und Alles, was da war und sein wird.« Ebenso steht in der Bhagavad-Gita:[344]) »Vasudevas,« d. i. die Gott-

340) in d. Transact. T. I. p. 572. The opinions of the Pasupatas and other Maheswaras, are heretical, in the estimation of the Vedantins, because they do not admit pantheism.

341) Moundaka-Oupanichat, extrait de l'Atharva-Véda, traduit du Sanskrit en Français par L. Poley: II, 2, 12. »Ce Brahma est immortel; il est à l'orient, il est à l'occident, il est au midi, il est au septentrion, il est en haut et en bas; cet univers est Brahma.«

342) b. Fried. Windischmann Sancara p. 131. »Is infra est, is supra est, is a tergo et a facie est, is a dextra et a sinistra est, is omne hoc est.«

343) In einer Hymne des Jadschurweda b. Colebrooke On the religious ceremonies of the Hindus in d. Asiat. Res. T. VII. p. 251. »That being is this universe, and all that has been or will be.«

344) Bhagavad-Gita VII, 19. p. 154. ed. Schlegel. »Vasudevas est Universum.«

heit, »iſt das All.« Und in einer anderen Stelle dieſes Gedichtes[345]) ſagt Kriſchna, der hier das All-Eine oder die Gottheit bedeutet:

»Wer überall Daſſelb' erblickt,
»Wer überall nur Mich ſiehet und wer ſiehet das All in Mir,
»Nimmer werd' Ich von dem fern ſein, noch wird von Mir er getrennt.
»Wer Mich als Allem inwohnend verehrt und feſt an der Einheit hält,
»Wo auch immer er mag wandeln, wandelt der Fromme ſtets in Mir.«

Und daſſelbe lehren die Upaniſchaden des Upnekhat[346]) in

345) Ebend. VI, 29. sq. p. 151. »ubique idem conspiciens, Qui me cernit ubique et Universum in me cernit, ex eo ego non evanesco, neque is ex me evanescit. Omnibus animantibus immorantem qui me colit, unitati intentus, quocunque tandem modo versetur, devotus ille mecum versatur.« Vgl. XI, 38. sq. u. ſ.

346) Oupnek'hat T. I. p. 260. »Haec multitudo (multiplicitas), quae in adspectu apparet, omne ipse hic unus âtma est.« T. II. p. 5. »Omnes mercedes e τῷ facere illum (τὸν maschghouli) acquisitae fiunt. Ille maschghouli hoc est, quòd totum mundum formam (esse) τοῦ Brahm scit, et τὸν Brahm formam totius mundi: quemadmodum stamen subteminis in texto unum est.« Ueber dieſes Bild ſ. unten Anm. 378. »Hoc modo Pradjapat maschghouli ut fecit, scivit, quòd ignis etiam is est, sol etiam is est, ventus etiam is est, et luna etiam is est, tres (libri) Beid, Rak et Djedjr et Sam,« d. i. die drei Wedas, Nidſch und Jadſchus und Sama, »etiam is est, universalis etiam is est, ligatus (ens redditum particulare) etiam is est, aqua etiam is est, Pradjapat etiam is est.« T. I. p. 163. »Illum Brahm in uno apparentiae loco (obiecto) comprehensum non oportet scire: quin imo illum âtma comprehendentem omne et formam omnis (rei) et superiorem (altiorem) ab omni (re) et liberum (immunem) ab omni, oportet scire.« Vgl. T. II. p. 2. p. 123. p. 412. u. ſ.

zahlloſen Wiederholungen: »Dieſe Vielheit der Dinge, welche wir vor uns ſehen, Alles iſt der Eine Atma,« die Gottheit. »Auch das Feuer iſt Er, auch die Sonne iſt Er, auch die Luft iſt Er, auch der Mond iſt Er«, u. ſ. f.

Aus dem Dargelegten geht klar hervor, daß die Grundanſicht des Xenophanes und die Grundanſicht der Indiſchen Religion und Theologie völlig dieſelbe iſt: Alles ſei die Eine Gottheit. Nun wird aber auch noch beſtimmter überliefert, wie Xenophanes dieſe Gottheit in ihrer Weſenheit an und für ſich aufgefaßt habe, und auch hierin ſtimmt er mit der Indiſchen Theologie völlig überein. Nur die Dialektik, durch welche er nach der Darſtellung des Theophraſtos ſeine Auffaſſung begründet, ſcheint ihm eigenthümlich zu ſein.

Nämlich Xenophanes lehrte erſtlich, wie Theophraſtos[347]) angiebt, daß die Gottheit ungeworden und unvergänglich oder ewig ſei. Wahrſcheinlich im Hinblick auf die religiöſen Vorſtellungen des Helleniſchen Volkes that er, nach Ariſtoteles,[348]) den Ausſpruch: »daß diejenigen,

347) b. Karſten p. 100. sq. in dem Bruchſtücke de Xenophane zu Anf. u. b. Simplicius in Aristot. Phys. fol. 6. a. *ἀγένητον καὶ ἄϊδιον.* Ebenſo berichtet Cicero Acad. Q. IV, 37. von der Gottheit des Xenophanes: neque natum unquam et sempiternum Vgl. Diog. L. IX, 19. u. A. Da dem Xenophanes die Gottheit und die Welt dem Weſen nach Eines iſt, ſo ſagen auch mehre Berichterſtatter, Xenophanes habe dies von der Welt behauptet. S. Brandis Comment. Eleat. p. 29.

348) Rhet. II, 23 *Ξενοφάνης ἔλεγεν ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν.*

welche ſagten, die Götter ſeien geboren, ebenſo frevelten, wie diejenigen, welche ſagten, ſie ſtürben.« Auch aus dieſem Ausſpruche ſieht man klar, daß er Entſtehen und Vergehen als dem göttlichen Weſen widerſprechend erkannte. In den Upaniſchaden[349]) der Wedas wird Nichts ſo häufig wiederholt, als daß die Gottheit ungeworden und unvergänglich oder ewig ſei.

Zweitens legte Xenophanes, wie Theophraſtos[350]) meldet, der Gottheit Allmacht bei, und begründete dadurch die Einheit derſelben. »Denn ſie würde nicht Alles vermögen, was ſie wollte,« wenn mehre Götter wären. Eben das wollen wohl auch folgende Verſe des

---

Ebend. berichtet er: *Ξενοφάνης Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν, εἰ θύωσι τῇ Λευκοθέᾳ καὶ θρηνῶσι ἢ μή, συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσι, μὴ θρηνεῖν, εἰ δ' ἄνθρωπον, μὴ θύειν.*

349) So in d. Moundaka-Oup. I, 1, 5. heißt die Gottheit »être impérissable, invisible, insaisissable, être qui a sa racine en lui-même,« etc. »être éternel.« Vgl. Colebrooke in d. Transact. T. II. p. 35. und Fried. Windiſchmann Sancara p. 127. So nennt auch der Sänger der Bhagavad-Gita, in Anm. 390., Gott »innatum, incorruptibilem.« Und im Oupnek'hat T. II. p. 230. heißt es: »Is productus non fuit, et ei *τὸ* perire non est.« T. I. p. 264. »Productus non fuit; ei senectus non est; ei mors et cessatio non est.« Vgl. T. I. p. 300. u. f.

350) a. a. O. p. 102. sq. *Ἕνα μόνον εἶναι τὸν θεόν· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ πάντα δύνασθαι ἂν ἃ βούλοιτο· οὐδὲ γὰρ ἂν δύνασθαι, πλειόνων ὄντων, ἕνα μόνον.* Ebenſo meldet Simplicius a. a. O. aus der Schrift des Theophraſtos über Xenophanes: *Ἕνα μὲν δείκνυσιν (τὸν θεόν) ἐκ τοῦ πάντων κράτιστον εἶναι.*

Xenophanes ſagen, die uns von den Alten überliefert werden:[351])

»Ein Gott iſt der gewaltigſte über den Göttern und Menſchen,
»Weder den Sterblichen ähnlich an Leib, noch auch an Verſtande.«

Auch die Indiſchen Theologen und die Upaniſchaden[352]) ſtellen Gott dar als allmächtig und vollkommen, als Einen ohne Zweiten und ohne Gleichen; die letzteren ſagen: »Diejenigen, welche ſcharfſichtigen Geiſtes ſind, erblicken ſein Weſen in der Einheit.«

Drittens betrachtete Xenophanes, wie Theophraſtos[353]) meldet, die Gottheit wegen ihrer Einheit als an ſich

---

351) b. Karſten fragm. I. p. 35.
Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα.
Clemens von Alexandrien führt dieſe Verſe zum Beweiſe an, daß Xenophanes gelehrt habe, *ὅτι εἷς καὶ ἀσώματος ὁ θεός.*

352) So lehrt die Indiſche Theologie nach Colebrooke in d. Transact. T. II p. 20. Brahme is omnipotent. Vgl. p. 34. u. f. Daß ſie Gott überhaupt als vollkommen auffaßt, darüber ſ. unten Anm. 459. Die Erkenntniß der Einheit Gottes in der Indiſchen Theologie iſt ſchon in der oben dargelegten Grundanſicht gegeben, wird aber von Colebrooke auch noch beſonders hervorgehoben in d. Transact. T. II. p. 35. The supreme being is one, sole-existent, secondless. Ebenſo ſteht im Oupnek'hat T. II. p. 2. »Et ei secundum (ens) non est.« T. II. p. 6. »Is sine simili est.« T II. p. 315. »Personae, quòd (quae) acuto visu existunt, et acri intellectu sunt, in unicitate eum vident.«

353) a. a. O. p. 103. *ἕνα δ' ὄντα (τὸν θεόν) ὅμοιον εἶναι πάντῃ.* Daſſelbe bezeugt der Sillograph Timon b. Sext. Empir. Hypot. I, 224.
θεὸν ἔπλασατ' ἶσον ἁπάντῃ.
Daß Xenophanes die Gottheit in der Geſtalt der Kugel ſich vorſtellte, darüber ſ. unten in Anm. 461.

durchaus gleich. Ebenso wird in den Upanischaden, nach Colebrooke,[354]) »alle Verschiedenheit ausdrücklich verneint« an der Gottheit. Ja wie Xenophanes deßhalb die Gottheit in dem Bilde der Kugel auffaßte, so wird sie auch in dem Bilde der Kugel in der Indischen Theologie vorgestellt und in der Indischen Religion verehrt. Dies soll weiter unten bei der Betrachtung der Ansicht des Parmenides nachgewiesen werden, welcher das absolute Sein in demselben Bilde veranschaulichte.

Da Xenophanes der Gottheit wegen ihrer Einheit und absoluten Gleichheit auch nicht Theile oder Glieder zuschreiben konnte, so lehrte er, daß, während der Mensch durch besondere Organe, sie ihrem ganzen Wesen nach wahrnehme, denke und empfinde. In einem uns aufbewahrten Verse[355]) sagt er von Gott:

»Ganz ist sehend Er, denkend Er ganz, ganz ist Er auch hörend;«

»und auch die übrigen Empfindungen habe Gott an sich

---

354) Colebrooke sagt in d. Transact. T. II. p. 26. in Beziehung auf die Gottheit der Hindus: all diversity is expressly denied by explicit texts. Ebenso heißt es im Oupnek'hat T. II. p. 222. »Illum âtma talem homo sciat, quòd ratio (relatio) eius cum omni aequalis est: et in culice et elephante aequalis est.« T. II p. 440. »Et omni loco uno modo (unius naturae, aequalis) est.« Vgl. unten Anm. 456. Daß auch die Indier die Gottheit in der Gestalt der Kugel sich vorstellen, ergiebt sich unten aus Anm. 463. u. 464.

355) b. Karsten fragm. II. p. 35.
Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.

überall« nach Xenophanes, bemerkt Theophraſtos.[356]) Auch in dieſer Auffaſſung ſtimmt die Indiſche Theologie mit Xenophanes überein. Denn die Upaniſchaden[357]) lehren ebenfalls: Gott ſei ohne Theile, ſei ohne Organe, und ſagen: »Ueberall an Ihm iſt ſein Antlitz, überall an Ihm ſein Mund, überall an Ihm ſein Auge, überall an Ihm ſein Ohr, überall an Ihm alle ſeine Glieder.« Der Ausdruck iſt hier zwar etwas verſchieden und minder paſſend, aber der Gedanke offenbar derſelbe. Der Sammler Diogenes[358]) bemerkt hiezu: daß nach Xenophanes die Gottheit »ihrer Ganzheit nach ſehe und höre, jedoch nicht athme.« Auch in den Upaniſchaden[359]) wird dies

---

356) a. a. O. p. 103. sq. ſagt er: *ἕνα δ' ὄντα (τὸν θεόν) ὅμοιον εἶναι πάντῃ, ὁρᾷν τε καὶ ἀκούειν τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντῃ· εἰ γὰρ μὴ, κρατεῖν ἂν καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων τὰ μέρη θεοῦ ὄντα.* Daſſelbe lieſt man b. Euseb. Praep. Evang. I, 8. *ἀκούειν δὲ καὶ ὁρᾷν (τὸν θεὸν) καθόλου, καὶ μὴ κατὰ μέρος.* Diog. L. IX. 19. *ὅλον δὲ ὁρᾷν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν.*

357) Die Wedanta lehrt nach Colebrooke in d. Transact. T. II. p. 35., die Gottheit ſei without parts. Sie lehrt daher auch, die Gottheit ſei ohne Auge und Ohr, ohne Fuß und Hand. S. Anm. 370. Wie es b. Colebrooke heißt a. a. O. p. 20. Brahme is omnipotent, able for every act, without organ or instrument. Und Oupnek'hat T. II. p. 8. wird von der Gottheit geſagt; »Hic homo, ex omni latere, vultus eius; omni latere, os eius; omni latere, oculus eius est; omni latere, auris eius est; omni latere, omnia membra eius est (sunt).« Vgl. Oupnek'hat T. II p. 111. u. T. II. p. 108.

358) S. in Anm. 356.

359) Moundaka-Oup. II, 1, 2. von Gott: »il n' est pas né, il n' a pas de souffle,« etc. Oupnek'hat T. I. p. 300. »Et sine figura

besonders hervorgehoben, daß die Gottheit »lebet ohne zu athmen.«

Ferner betrachtete Xenophanes die Gottheit wegen ihrer Einheit auch als unwandelbar in ihrem Wesen. In zwei Versen, welche uns Simplicius [360]) aufbewahrt hat, sagt er von Gott:

---

est, et semper in quiete est, et sine prau vivens est, id est, sine *τῷ* halitum percutere (vibrare) vitam habet,« etc.

360) b. Karsten fragm. IV. p. 38.

Αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδέν,
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

Nach Theophrastos, b. Karsten p. 105., soll Xenophanes von der Gottheit behauptet haben: *οὔτε κινεῖσθαι, οὔτε ἀκίνητον εἶναι.* Vgl. Simplic. in Aristot. Phys. fol. 6. a. Wie läßt sich dies mit den eben angeführten eigenen Versen des Xenophanes vereinigen? In der Griechischen Sprache bedeutet *κινεῖσθαι* sowohl Thätigkeit, Regung überhaupt, insbesondere räumliche Bewegung, als auch Wandel, Veränderung; und betrachtet man, wie Xenophanes die Verneinung des *κινεῖσθαι* und des *ἀκίνητον εἶναι* nach Theophrastos begründet, so ergiebt sich, daß er das Wort bald in der einen, bald in der anderen Bedeutung versteht. Auf die Bedeutung »thätig sein, sich regen« hinblickend, verneint er an der Gottheit: *ἀκίνητον εἶναι*, damit sie nicht zu etwas werde, was sich nicht regt, d. i. zu etwas Todtem oder Leerem: *ἀκίνητον μὲν γὰρ εἶναι τὸ μὴ ὄν.* Im Hinblick auf die Bedeutung »sich verändern,« verneint er an ihr: *κινεῖσθαι*, damit ihm nicht eine Vielheit des Seienden entstehe; *κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω ὄντα ἑνός· ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον δεῖν κινεῖσθαι* oder, wie Simplicius sagt, *μεταβάλλειν.* Demnach ist dies der einfache Gedanke des Xenophanes: daß der Gottheit Leben, Thätigkeit zukomme, daß sie aber in ihrem Wesen unwandelbar sei. Vgl. Simplicius a. a. O. Die Unwandelbarkeit der Gottheit nach der Ansicht des Xenophanes bezeugt auch Sextus, Hypot. I, 225. *εἶναι δὲ σφαιροειδῆ καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀμετάβλητον.* Ebenso Cicero Acad. Q. IV, 37. oben in Anm. 338.

»Immer zu bleiben im ſelbigen Stand, ohn' alle Veränd'rung,
»Auch nicht zu wechſeln den Ort bald hier-, bald dorthin, gebührt Ihm.«

Völlig ebenſo wird Gott in der Indiſchen Theologie aufgefaßt; denn »Wandelbarkeit, ſagt Colebrooke,[361]) wird an Ihm mit Beſtimmtheit verneint« in den Wedas. Auch räumliche Bewegung wird ihm abgeſprochen; im Upnekhat[362]) heißt es ausdrücklich von Gott: »Er bewegt ſich nicht hierhin und dorthin.«

Schon aus dem Dargelegten leuchtet hervor, daß Xenophanes die Weſenheit Gottes als eine überſinnliche, als eine geiſtige erkannte; es wird aber auch ausdrücklich ge-

---

361) Transact. T. II. p. 26. über Gott nach der Auffaſſung der Wedanta: the notion of variableness relative to him is distinctly condemned in some sachas of the véda. Vgl. p. 35. Eine Stelle, die Colebrooke p. 26. anführt, lautet: »He is neither coarse nor subtile, neither long nor short, neither audible nor tangible; amorphous, invariable.« Offenbar in demſelben Sinne, wie Xenophanes, nennt auch der Sänger der Bhagavad-Gita XII, 3. p. 170. Gott »immotum, firmum;« denn in demſelben Sloka nennt er Ihn auch »omnia permeantem.« Ebenſo ſteht im Oupnek'hat T. II. p. 2. »Alterationem (τὸ alium fieri) et mutationem non habet.« Vgl. unten Anm. 437. In einer Stelle der Iſa-Upaniſchade b. Karl Windiſchmann Philoſ. der Weltgeſch Th. I. Abth. IV. S. 1697. heißt es von dem Brahma ähnlich, wie nach Theophraſtos bei Xenophanes: »Dieſes bewegt ſich, es bewegt ſich nicht.«

Nach Sextus Hypot. I, 225. u. III, 218. betrachtete Xenophanes die Gottheit auch als ἀπαθῆ oder als σφαῖραν ἀπαθῆ. Ebenſo ſagt die Indiſche Theologie, nach Colebrooke in d. Transact. T. II. p. 26., von Gott: He is impassible, unaffected by worldly modifications.

362) Oupnek'hat T. I. p. 304. »Et errabundus (et iens) huc et illuc non est.«

meldet,[363]) und das iſt offenbar der Kern in der Anſicht des Xenophanes, daß er gelehrt habe: »Gott ſei ſeiner ganzen Weſenheit nach Intelligenz und Denken.« Gerade dies iſt auch der Kern in der Indiſchen Theologie; auch dieſe lehrt, nach Colebrooke und Fried. Windiſchmann:[364]) wie ein Stück Salz nicht verſchieden ſei innen und außen, ſondern durchweg dieſelbe ſalzige Subſtanz, ſo ſei die Gottheit ihrer ganzen Weſenheit nach Intelligenz, ſei »durchaus Intelligenz und Denken.« Und da dem Xenophanes in ſeiner Grundanſicht, wie oben gezeigt worden, die Gottheit Eins iſt mit der Welt oder dem All, ſo verdient auch vollen Glauben, was Beſſarion[365]) nach Theophraſtos berichtet: er habe auch behauptet, »dieſes

363) Diog. L. IX, 19. *σύμπαντά τε (τὸν θεόν) εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀΐδιον*, habe Xenophanes gelehrt. Vgl. unten Anm. 477. Galenos in ſ. Hist. philos. 3. und Sextus in ſ. Hypot. II, 225. drücken ſich ſo aus: er habe Gott betrachtet als *λογικόν*. Vgl. Tzetz. Chiliad. VII, 519. sq. ed. Kiesling, b. Karſten p. 139.

364) Nach Colebrooke in d. Transact. T. II. p. 26. »He is pronounced to be sheer sense, mere intellect and thought: as a lump of salt is wholly of an uniform taste within and without, so is the soul (d. i. Gott) an entire mass of intelligence.« This is affirmed both in the Védas and in the smritis. Fried. Windiſchmann legt in ſ. Sancara p. 129. sq. dieſe Lehre im Sanskrit vor mit folgender Ueberſetzung: »Quemadmodum massa salis non interna, non externa, tota saporis massa est, sic etiam animus ille (d. i. Gott) non internus, non externus, totus est massa intelligentiae.« Auf gleiche Weiſe wird eb. p. 127. Gott beſtimmt als intelligentia und als rationalis d. i. *λογικός*. Vgl. eb. p. 124. sq Oupnek'hat T. I. p. 173.

365) adv. calumniat. Plat. II, 11. b. Brandis Comment. Eleat. p. 18. »mentem etiam universum hoc idem (Xenophanes) esse

All sei Intelligenz«, versteht sich, dem Wesen oder der Substanz nach. Dasselbe steht in der Upanischade Aitarejaka:[366]) »Die Welt ist Intelligenz, Intelligenz ist ihr Grund, Intelligenz ist die Gottheit.« Und in einem Verse bei Simplicius[367]) sagt Xenophanes von Gott:

»Sonder Bemühn durch Denken des Geistes bewältigt Er Alles.«

Auch nach der Vorstellung der Indischen Theologie bewältigt und vollbringt die Gottheit Alles durch bloßes Denken.[368])

---

affirmavit.« Cicero, welcher de nat deor. I, 11. schreibt: Xenophanes, mente adiuncta, omne praeterea, quod esset infinitum, Deum voluit esse, scheint in seiner Quelle Dasselbe gelesen, nur nicht recht verstanden zu haben.

366) b. Colebrooke On the Védas in d. Asiat. Res. T. VIII. p. 427. »Whatever lives, and walks or flies, or whatever is immoveable (as herbs and trees): all that is the eye of intelligence. On intellect (every thing) is founded: the world is the eye of intellect; and intellect is its foundation. Intelligence is (Brahme) the great one.«

367) b. Karsten fragm. III. p. 37.
Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίναι.
Karsten übersetzt: Sine negotio mente et cogitatione cuncta gubernat; Brandis die letzten Worte: omnia perficit. Was man b. Diog. L. IX, 19. von Xenophanes liest: *ἔφη δὲ καὶ τὰ πολλὰ ἥττω νοῦ εἶναι*, scheint ungefähr Dasselbe sagen zu wollen: die Vielheit der Dinge werde von der Intelligenz beherrscht.

368) Z. B. heißt es in der Kosmogonie des Manus b. P. v. Bohlen Altes Indien B. I. S. 162. »Als der Ewige und Unsichtbare, den nur die Vernunft ergründet, aus seiner eigenen göttlichen Substanz mannichfache Wesen hervorbringen wollte, schuf er zuerst durch einen Gedanken das Wasser, und that hinein den Zeugungsstoff.« Hieraus entsteht die Weltkugel oder das Welt-Ei, und da erscheint die Gottheit wieder »durch den Gedanken allein das Ei zertheilend, dessen Hälften sodann zu Himmel und Erde sich gestalteten.«

Da Xenophanes dieſe Erkenntniß des Weſens der Gottheit hatte, ſo müſſen wir es nun auch ganz natürlich finden, daß er gegen die Vermenſchlichung derſelben in der Griechiſchen Religion und Kunſt eiferte. Er ſagt:[369])

»Aber die Sterblichen meinen, es würden die Götter geboren,
»Hätten auch unſer Gewand und unſere Sprach' und Geſtaltung.
»Aber gewiß, wenn Hände beſäßen die Rinder und Löwen,
»Daß ſie vermöchten zu malen und Werke zu bilden, wie Menſchen,
»Würden den Göttern Geſtalten ſie malen und Leiber erſchaffen
»Ganz ſo, wie ſie ſelbſt ein jedes beſitzen das Ausſehn,
»Pferdegeſtalten die Pferd' und die Rinder Geſtalten der Rinder.«

Auch die Indiſche Theologie[370]) lehrt: die Gottheit ſei

---

369) b. Karſten fragm. V. p. 39.
Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι...
τὴν σφετέρην ἐσθῆτά τ' ἔχειν μορφήν τε δέμας τε.
Und ebend. fragm. VI. p. 41.
Ἀλλ' εἴτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,
ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ', οἷόν περ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ἕκαστον,
ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοῖον.
Vgl. Clemens von Alexandrien und Theodoret b. Karſten p. 40.

370) b. Colebrooke in d. Transact. T. II. p. 13. nach der Upaniſchade Mundaka: Gott ſei »devoid of eye, ear (or other sensitive organ), destitute of hand, foot (or other instrument of action.);« er ſei »invisible«. Ebend. p. 25. »He is to be apprehended by mind alone,« und »He is amorphous, for so he is explicitly declared to be« So ſteht in d. Moundaka II, 1, 2. ausdrücklich: die Gottheit ſei »sans forme.« Vgl. Bhagavad-Gita VII, 24. sq. p. 154. unten in Anm. 391. Ebenſo lehrt Sankara b. Friedrich Windiſchmann a. a. O. p. 105. von Gott: »a nemine oculo percipitur propter defectum formae, neque voce comprehenditur, quia nominari non potest, neque reliquis sensibus.«

»ohne Auge und Ohr und ohne jedes andere Sinneswerkzeug, ohne Hand und Fuß und ohne jedes andere Werkzeug der Thätigkeit;« sie sei überhaupt an und für sich »ohne Gestalt.« Die Mundaka[371]) sagt: »Der Mensch allein, dessen Wesen geläutert ist durch die Erkenntniß, siehet Gott in seiner Einheit, indem er in sich denkt.«

Fassen wir nun zusammen, so erkannte Xenophanes, wie die Indische Theologie: die Gottheit sei ungeworden und unvergänglich oder ewig, allmächtig, deßhalb Eine, an sich durchaus gleich, und unwandelbar, ihrer Wesenheit nach Intelligenz, jedoch auch sehend und hörend, nur nicht athmend d. h. ohne animalisches Leben, und, weil reine Intelligenz, auch ohne sinnliche Gestalt. Daß er, wie die Indische Theologie, sie auch als allwissend sich vorgestellt habe, wird zwar nicht ausdrücklich gemeldet,[372]) versteht sich aber nach dem Dargelegten von selbst; ist sie ja ihrer Wesenheit nach das Denken oder Wissen selber. So erkannte Xenophanes und erkennt die Indische Theologie die Gottheit oder das Eine an und für sich, und von diesem Einen lehrte er, gleich den Indiern, wie oben gezeigt worden ist, dasselbe sei Alles oder das All.

---

371) Moundaka-Oup. III, 1, 8. »Il n' est pas saisi par l'oeil, ni par la parole, ni par les autres sens,« etc. »l'homme seul, dont l'être est purifié par la science, le voit dans son unité, quand il médite.«

372) Simplicius a. a. O. sagt zwar von Xenophanes: *καὶ πάντα δὲ νοεῖν φησὶν αὐτόν (τὸν θεόν)*, führt aber zum Beweise den in Anm. 367. mitgetheilten Vers an, welcher mehr die Macht der Gottheit auszudrücken scheint. Indessen ist der Gedanke der Allwissenheit der Gottheit klar enthalten in den Stellen, welche in Anm. 355. u. 363. mitgetheilt worden.

Wie hat nun aber Xenophanes dieſe All=Eins=Lehre behauptet gegen die doch Jedem in die Augen fallende Vielheit und Wandelbarkeit und die anderen ſinnlichen Beſchaffenheiten des Daſeienden, welche insgeſammt er dem Einen abſprach? Hierüber erhalten wir keine Meldung. Vielleicht, da er nach Ariſtoteles[373]) ſeine Anſicht nicht zu großer Beſtimmtheit und Klarheit ſoll entwickelt haben, blieb er eben blos dabei ſtehen: dies Alles, ſo mannichfaltig es erſcheine, ſei dem Weſen oder der Subſtanz nach Eines. Vielleicht betrachtete er die Mannichfaltigkeit und Veränderung, in welcher das an ſich unwandelbare All=Eine ſich darſtellt, eben als unerklärbar, als ein Myſterium. Wenigſtens war dies auf ſeinem Standpunkte, wenn er nicht zu der Kühnheit des Parmenides ſich erheben konnte, offenbar das gründlichſte Bewußtſein. Und wirklich finden wir ihn klagen, daß dem Menſchen keine deutliche Erkenntniß möglich ſei.[374]) Indeſſen hierüber läßt ſich, da die Ueberlieferung ſchweigt, nur vermuthen. Das aber iſt völlig klar: wenn Xenophanes dieſes beides, welches, ſo ſehr es ſich widerſpricht, dennoch einſtimmig ihm zugeſchrieben wird, daß er behauptete, Alles ſei Eines, und daß er gleichwohl die

373) Metaph. I, 5. p. 18. ſagt er von Xenophanes: *οὐθὲν διεσαφήνισεν.*

374) b. Karſten fragm. XIV. p. 51. Vgl. Timon b. Sext. Empir. Hypot. I, 224., welcher uns den Xenophanes ganz ebenſo darſtellt, wie Galenos in ſ. Hist. philos. 3. *περὶ πάντων ἠπορηκότα, δογματίσαντα δὲ μόνον τὸ εἶναι πάντα ἓν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεόν.* Vgl. Brandis Geſch. d. Griech. u. Röm. Philoſ. B. I. S. 367. ff.

ſichtbare Mannichfaltigkeit des Daſeienden nicht leugnete,[375]) wenn er dieſes beides in Eine Anſicht vereinigen wollte, ſo konnte er dafür keine paſſenderen Bilder finden, als in denen dieſelbe Anſicht in der Indiſchen Theologie dargeſtellt wird. Nämlich die Indiſche Theologie betrachtet bald die Gottheit und die ſichtbare Welt als Eines wie Leib und Seele, ſo daß das Weltall nur der Leib oder die Geſtalt der Gottheit. Die Upaniſchaden[376]) wiederholen es beſtändig: »die ganze Welt iſt die Geſtalt Brahma's.« Und die Mundaka[377]) führt dieſe Vorſtellung weiter aus,

375) Aus der Weiſe, wie die Alten, vornehmlich Ariſtoteles, in Anm. 333., und Sextus, in Anm. 337., die Grundanſicht des Xenophanes darſtellen, geht deutlich hervor, und alle neueren Geſchichtſchreiber der Philoſophie, namentlich auch Brandis B. I. S. 366. ff. u. S. 384., ſtimmen darin überein, daß dieſer Eleate in ſeiner Theologie noch nicht, wie Parmenides, die Erſcheinungswelt für eine bloße Täuſchung der Sinne behauptet hat. Ja es leuchtet dies auch aus des Xenophanes eigenen Worten in Anm. 367. hervor, ſowie daraus daß er der Gottheit Sehen und Hören zuſchreibt, was doch Sichtbares und Hörbares, überhaupt eine ſinnliche Welt, vorausſetzt.

376) Oupnek'hat T. II. p. 100. »Totus mundus figura ejus est.« T. II. p. 8. »Id cum figura mundi apparens factum est.« Ebenſo T. II. p. 123. u. ſ. Im Hinblick darauf, daß die Gottheit in ihrer Weſenheit an ſich geſtaltlos, überſinnlich iſt, heißt es eb. T. I. p. 335. »Brahm duas figuras habet: unam, kal; alteram, akal; id est, unam tempus; alteram, sine tempore.

377) Moundaka-Oup. II, 1, 4. »Le feu forme sa tête, le soleil et la lune sont ses yeux, les points cardinaux sont ses oreilles, les Védas révélés sont sa parole, le vent est son souffle,« u. ſ. f. »il est l'ame unique de tous les êtres.« Dieſe Vorſtellung iſt noch beſtimmter ausgeführt in der Upaniſchade Tſchandogja b. Colebrooke On the Vedas in d. Asiat. Res. T. VIII. p. 463. sq. woraus weiter unten die Hauptzüge ſollen mitgetheilt werden. Brahma's Welt-Leib wird von den Hindus auch in dem

indem ſie ſagt: »Das Feuer iſt ſein Haupt, die Sonne und der Mond ſind ſeine Augen, die Weltgegenden ſind ſeine Ohren, die geoffenbarten Wedas ſind ſeine Rede, die Luft iſt ſein Athem,« u. ſ. f. »Er iſt die Eine Seele aller Weſen.« Bald wieder vergleicht die Indiſche Theologie die Gottheit und die ſichtbare Welt mit der Spinne und deren Gewebe;[378]) wie die Spinne den Faden, die-

---

Bilde eines Roſſes aufgefaßt, deſſen Glieder die Beſtandtheile der Welt; worauf ſich das Indiſche Roßopfer bezieht. S. dieſes Bild aus der Upaniſchade Vrihad-Aranjaka bei Frank, Vjaſa S. 52. Vgl. Colebrooke in d. Asiat. Res. T. VIII. p. 438. u. T. VII. p. 251. sq.

378) Colebrooke in d. Transact. T. II. p. 35. über Gott nach der Anſicht der Wedanta: He is both efficient and material cause of the world: creator and nature, framer and frame, doer and deed. At the consummation of all things, all are resolved into him: as the spider spins his thread from his own substance and gathers it in again; etc. Eb. p. 20. heißt es: »As milk changes to curd, and water to ice, so is Brahme variously transformed and diversified, without aid of toils or exterior means of any sort. In like manner, the spider spins his web out of his own substance; spirits assume various shapes;« etc. Vgl. eb. p. 13. u. p. 475. In gleicher Weiſe bezeugt Fried. Windiſchmann in ſ. Sancara p. 146. Ad significandam mundi e Deo generationem Vedantici saepissime araneae imagine utuntur, und führt dabei eine Stelle aus der Mundaka an, die auch von Colebrooke mehre Male hervorgehoben wird, nämlich Moundaka-Oup. I, 1, 6. »De même que l'araignée tire le fil de ses entrailles, puis le retire (de nouveau à elle);« etc. »de même ce monde tout entier provient de l'être impérissable.« Fried. Windiſchmann ſagt auch p. 147.: Alibi totus mundus cum textura comparatur, cujus stamen et textor Deus ipse est. So oben in Anm. 346. Sehr klar handelt über dieſen Punkt auch Bernier in ſ. Voyage p. 203. suiv. Er ſagt, die Indiſchen Theologen behaupten: que Dieu ou cet Être souverain qu'ils appellent Achar, immobile, immuable,

ſes ſcheinbar von ihr völlig Verſchiedene, aus ſich heraus, aus ihrer Subſtanz ſpinne und in ſich zurücknehme, ſo

ait non-seulement produit ou tiré les ames de sa propre substance, mais généralement tout ce qu'il y a de matériel et de corporel dans l'univers, et que cette production ne s'est pas faite simplement à la façon des causes efficientes, mais à la façon d'une araignée, qui produit une toile qu'elle tire de son nombril, et qu'elle reprend quand elle veut. La création donc, disent les docteurs imaginaires, n'est autre chose qu'une extraction et extension que Dieu fait de sa propre substance, de ces rets, qu'ils tire comme de ses entrailles; de même que la destruction n'est autre chose qu'une reprise qu'il fait de cette divine substance, de ces divins rets, dans lui-même. Aber fraget ſie, bemerkt er weiter, comment se fait cette sortie ou cette reprise de substance, cette extension, cette diversité apparente; où comment il se peut faire que, Dieu n'étant pas corporel, mais biapek, comme ils avouent, et incorruptible, il soit néanmoins divisé en tant de portions de corps et d'ames: ils ne vous payeront jamais que de belles comparaisons; que Dieu est comme un océan immense etc. Doch dieſe Vergleichung iſt beſſer ausgeführt b. Fried. Windiſchmann in ſ. Sancara p. 152. sq. Instant adversarii: duo in mundo distinguuntur: is, qui fruitur, et id, quo fruitur; si autem omne Brahma esse ponimus, haec distinctio evanescit. Respondet Sancara: »Sic enim etiamsi maris mutationes: spuma, unda, fluctus, bullae, a mari, quod natura sua aqua est, non diversae sint, percipitur tamen distinctio earum a se invicem et activitas, quae in reciproca earum coniunctione etc. constat, neque vero, etiamsi a mari non diversae sint, mutationes illae una alterius conditionem adipiscuntur, neque diversitas a maris natura sequitur, si suas invicem conditiones non adipiscuntur; eadem ratione etiam hic is, qui fruitur, et id, quo fruitur, suam invicem conditionem non adipiscuntur, neque vero a summo Brahmane diversi sunt.« Das Eine des Xenophanes wird blos von Simplicius in Aristot. Phys. fol. 7. a. und nur im Allgemeinen als Weltſchöpfer bezeichnet, ὡς πάντων αἴτιον καὶ πάντων ὑπερανέχον: was freilich wie aus den Wedas geſchrieben iſt; z. B. iſt die Gottheit als πάντων αἴτιον

erzeuge oder entwickele die Gottheit aus ſich heraus die Dinge, und ſeien dieſe von derſelbigen Subſtanz. In ſolcher Weiſe, behaupten die Indiſchen Theologen, ſei Gott der Weltweber und das Weltgewebe, Beides zugleich. Bald wieder iſt die Gottheit der Proteus, welcher ſich ſelbſt verwandelt in all die mannichfaltigen Formen, in denen uns die Geſammtheit des Daſeienden erſcheint. In dieſer Hinſicht heißt die an ſich geſtaltloſe Gottheit auch wieder »die mit zahlloſen Geſtalten begabte« oder »die allgeſtaltige.«[379]) Und in allen dieſen und anderen

---

bezeichnet b. Colebrooke Transact. T. II. p. 13. »Him, invariable, the wise contemplate as the source (or cause) of beings.« Und als *πάντων ὑπερανέχον*, in d. Moundaka-Oup. II, 2, 12. »Il est ce qu'il y a de plus sublime.«

379) Nach Colebrooke in d. Transact. T. II. p. 24. lehrt die Wedanta: «It is the supreme ruler, and not the individual soul, who is described in passages of the Védas as transforming himself into divers combinations, assuming various names and shapes, deemed terrene, aqueous, or igneous, according to the predominancy of the one or the other element.« Eb. p. 26. ſagt Colebrooke: The Véda so describes him as entering into and pervading the corporeal shapes by himself wrought. In d. Kathaka-Oupanichat, extrait du Yadjour-Véda, trad. du Sanscrit par L. Poley, heißt es V, 9. »De même que le feu, qui est unique, après avoir paru dans l'univers, revêt des figures conformes à celles dans lesquelles il pénètre; ainsi, l'esprit de tous les êtres, qui est unique, prend la forme de toutes les formes et se manifeste au dehors.« Eb. V, 12. »Lui, l'unique, le dominateur, l'esprit de tous les êtres qui rend variée sa figure unique.« Daher in d. Bhagavad-Gita XI, 38. p. 168. Ardſchuna zur Gottheit ſagt: »A te expansum Universum, o infinitis formis praedite!« Und eb. XI, 16. p. 165. heißt die Gottheit »omniformis.« Gleichwohl wird ſie eb. VIII, 3. p. 155. »essentia simplex ac individua« genannt.

ähnlichen Bildern, welche die All=Eins=Lehre gegen den Widerſpruch der ſinnlichen Wahrnehmung behaupten wollen,[380]) meinen die Indiſchen Theologen mit Nichten herauszutreten aus der Grundanſicht, in der ſie mit Xenophanes übereinſtimmen: daß die Gottheit oder das Eine dem Weſen nach unwandelbar ſei. Die Indiſchen Theologen lehren nach Colebrooke[381]) ausdrücklich von Gott: »Er verändert ſich nicht mit jeder Geſtalt, in die Er ſich verkleidet.« Und dieſes Myſterium finden die Indier ganz beſonders ſich darſtellen in der Beſchaffenheit der Zahl Neun, welche von ihnen betrachtet wird, nach W. Jones,[382]) »als ein Sinnbild des göttlichen Weſens, weil, wenn man ſie durch einen anderen Einer vervielfältigt, die Summe der Ziffern in den verſchiedenen Ergebniſſen jederzeit Neun bleibt, wie die Gottheit, die in vielen Formen erſcheint, verharrt Ein unwandelbares Sein.«

Hier befinden wir uns an dem Standorte, von welchem aus ſich das Weſen der Vielgötterei des Indiſchen Volksglaubens in größter Klarheit erkennen läßt; deßhalb

380) Vgl. Fried Windiſchmann Sancara p. 144. sq.

381) Transact. T. II. p. 26. »He does not vary with every disguising form or designation.« Vgl. Bernier in Anm. 378.

382) On the chronology of the Hindus in d. Asiat. Res. T. II. p. 113. sq. Dort ſagt er, die Zahl Neun werde von den Hindus betrachtet as a mysterious number, and an emblem of Divinity, because, if it be multiplied by any other whole number, the sum of the figures in the different products remains always nine, as the Deity, who appears in many forms, continues One immutable essence.« Nämlich $9 \times 2 = 18$, und $1 + 8 = 9$; $9 \times 3 = 27$, und $2 + 7 = 9$; $9 \times 4 = 36$, und $3 + 6 = 9$; $9 \times 5 = 45$, und $4 + 5 = 9$; u. ſ. f.

wollen wir hier einen Augenblick in dem Gange unserer Untersuchung innehalten, und dorthin unsere Betrachtung richten, besonders da jene Vielgötterei auch [illegible] kann im Widerspruche zu stehen scheinen mit der eben dargelegten Indischen Grunderkenntniß der Einen Gottheit. Die Indische Vielgötterei, welche in ihrer Bedeutung und ihrem Wesen sehr verschieden ist von der Vielgötterei des Griechischen Volkes, bildet keineswegs einen Widerspruch, sondern wird gerade begründet und gehalten durch die pantheistische Grundansicht: daß Alles sei die Eine Gottheit. Nämlich es leuchtet von selbst ein, wie der Indier in diesem Pantheismus auf all die sinnlichen Dinge um ihn her mit Ehrfurcht blicken muß, weil er ja in ihnen allen nur mannichfaltige Formen der Einen Gottheit erkennt; mit besonderer Verehrung aber muß er diejenigen Gestalten und Erscheinungen in der Natur ansehen, welche vor den übrigen glänzend oder mächtig hervortreten, wie die Sonne, den Himmel, das Meer, den Mond, die Elemente, u. s. f.; denn wenn schon in allen sichtbaren Dingen, muß in diesen vorzugsweise sich ihm die Gottheit darstellen. Und gerade die Mehrheit des Volkes, welche aus der Sphäre ihres sinnlichen Vorstellens sich gewiß nur sehr mühsam zu der abstrakten Auffassung des All-Einen in seiner Wesenheit an sich, zu erheben vermag, wird dasselbe am leichtesten in diesen seinen sichtbaren Gestalten auffassen und an diese Gestalten desselben ihre Verehrung knüpfen, während immer nur Einzelne aus dem Volke, in denen ein kräftigeres und tieferes religiöses Leben, nach der abstrakten Auffassung ringen werden. In solcher Weise entstehen so viele besondere Gottesbilder, als die Natur hervorragende Erscheinungen und Kräfte darbietet. In

ähnlichen Weise entstehen auch verschiedene Sekten in der Widersiegion, von denen die eine die Gottheit vorzugsweise.[380]) Diesem, die andere vorzugsweise in jenem Elemente sichtbar und wirksam erblickt;[383]) aber diese Sonderung im Volksglauben bezieht sich blos auf die sinnliche Offenbarung der Gottheit in der Natur, und »der Unterschied zwischen Brahmaiten, Wischnuiten und Siwaiten verschwindet,« wie Rhode[384]) bemerkt, in der eigentlichen Theologie, in welcher es sich handelt um die Erkenntniß der Gottheit an und für sich in ihrer Gestaltlosigkeit. Und selbst innerhalb dieses Cultus der sinnlichen Gestalten der Gottheit, so sehr sie auch zu besonderen Personen sich verselbständigen, geht die Grundansicht, geht das Bewußtsein nicht unter, daß sie allesammt nur verschiedene Formen der Einen Gottheit sind, sondern ist blos in den Hintergrund zurückgetreten; aus diesem springt dasselbe beständig in den mythologischen Darstellungen damit hervor, daß die besonderen Götter sich in die Eine übersinn-

383) Diese Auffassung der verschiedenen Sekten des Indischen Volksglaubens ist die Auffassung des Gesetzbuches des Manu selber, in welchem XII, 122. ff., b. P v. Bohlen Altes Indien B. I. S. 211. ff., gesagt wird: »Der Brahmane muß die höchste allgegenwärtige Intelligenz als den Herrn Aller betrachten, als einen Geist, der allein mit dem Verstande aufgefaßt werden kann — ihn, den Einige als im elementarischen Feuer gegenwärtig verehren; Andere im Manus, dem Herrn der Geschöpfe (hier mit Brahman eins); Einige als bestimmter gegenwärtig im Indras; Andere in der reinen Luft.« Die drei Hauptgötter Brahmâ, Wischnu und Siwa, sind, wie auch Colebrooke in d. Asiat. Res. T. VIII. p. 494. ganz richtig bemerkt, nur the three principal manifestations of the divinity.

384) Ueber religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus, B. II. S. 339.

liche Gottheit auflösen.[385]) Demnach behauptet auch Colebrooke[386]) mit Recht, daß die heiligen Schriften der Indier im Grunde nur eine »scheinbare Vielgötterei« darbieten. Wenigstens werden sie von den Indischen Theologen selber so aufgefaßt. Und die Upanischade Aitarejaka[387]) lehret mit klaren Worten von dem Einen übersinnlichen Gott: »Er ist Brahma, Er ist Indra, Er ist Pradschapati, diese Götter ist Er.«

Da nun die Vielgötterei des Indischen Volksglaubens eine solche Bedeutung hat, so kann dieselbe auch von der Indischen Theologie nicht unbedingt verworfen werden;

---

385) Dieser Charakter der Indischen Vielgötterei ist von Hegel in s. Vorlesungen über die Philosophie der Religion Th. II. Absch. 1. S. 302. f. d. Ausg. 1832. richtig hervorgehoben: »die besonderen Götter sind so alle auch Brahm.« Aber Hegel hat darüber nicht richtig geurtheilt; er sieht darin bloße Verwirrung.

386) On the Védas in d. Asiat. Res. T. VIII. p. 494. sagt er: the seeming polytheism, which it (the Indian scripture) exhibits, etc.

387) b. Colebrooke On the Védas a. a. O. p. 426. »But this (soul, consisting in the faculty of apprehension) is Brahma; he is Indra; he is (Pradjapati) the lord of creatures: these gods are he.« Auch in d. Bhagavad-Gita XI, 38. sq. p. 168. sagt Ardschuna zur Gottheit: »A te expansum Universum, o infinitis formis praedite! Aër, Yamas, Ignis, Varunas, Lunus, animantium sator tu proavusque.« Da die besonderen Götter nur Mächte der Erscheinungswelt sind, diese aber aus dem Einen Gott hervorgeht, so heißt es in d. Moundaka-Oup. II, 1, 7. »De lui naissent sous des formes multiples les dieux et les Génies subalternes du nom de Sadhyas, les hommes, les animaux,« etc. Und im Ridschweda b. Colebrooke a. a. O. p. 405. »The gods are subsequent to the production of this world.«

denn dieſe ſelbſt lehret ja, daß der Himmel, das Meer, der Mond, oder Indra, Waruna, Tſchandra, u. ſ. w. Geſtalten der Einen Gottheit ſeien. Aber für einen ſehr beſchränkten Gottesdienſt erkennt die Indiſche Theologie die Verehrung der Gottheit in ſolchen endlichen Geſtalten, gegen die Auffaſſung derſelben in ihrer überſinnlichen Weſenheit. Das geht am klarſten aus einem Geſpräche der Upaniſchade Tſchandogja hervor, welches uns Colebrooke[388]) in genauer Ueberſetzung mittheilt, und deſſen Hauptinhalt folgender iſt: Fünf angeſehene Perſonen, welche ernſtlich forſchen in den heiligen Schriften, kommen zuſammen und vertiefen ſich in die Unterſuchung, was die Gottheit ſei. Da ſie hierüber nicht zur Klarheit gelangen können, ſo wenden ſie ſich an Uddalaka, welcher, ſelbſt verlegen ob der Frage, mit ihnen geht zu dem hochweiſen Könige Aswapati. Der König fragt nun den Erſten: Was verehrſt du als die Gottheit? Dieſer erwiedert: den Himmel. Darauf ſagt der König: Prachtvoll iſt der Theil[389]) der Gottheit, welchen du verehrſt, und davon haſt du Segen in deinem Hauſe; aber der Himmel iſt blos das Haupt der Gottheit. Dein Haupt hätteſt du verloren, fügte er hinzu, wäreſt du nicht zu mir gekommen. Der König fragt den Zweiten: Was verehrſt du als die Gottheit? Dieſer erwiedert: die Sonne. Darauf ſagt jener: Glanzvoll iſt der Theil der Gottheit, welchen du verehrſt, und deßhalb ſieht man Glanz und Reichthum in deinem Hauſe; aber die Sonne iſt blos das Auge der Gottheit. Du wä-

388) On the Védas a. a. O. p. 463 sq.

389) b. Colebrooke »that portion.«

reſt blind geworden, fügte er hinzu, wäreſt du nicht zu mir gekommen. Der König fragt den Dritten; dieſer erwiedert: die Luft. Darauf ſagt er: Weit ausgebreitet iſt der Theil der Gottheit, welchen du verehrſt; darum iſt Wohlhabenheit bei dir; aber die Luft iſt blos der Athem der Gottheit. Dein Athem wäre vergangen, wäreſt du nicht zu mir gekommen. Der König fragt den Vierten; dieſer erwiedert: den Aether. Darauf ſagt er: Ueberfließend iſt der Theil der Gottheit, welchen du verehrſt, und darum haſt auch du Ueberfluß in Gütern und Nachkommenſchaft; aber der Aether iſt blos der Rumpf der Gottheit. Dein Rumpf wäre erkrankt, wäreſt du nicht zu mir gekommen. Der König fragt den Fünften; dieſer erwiedert: das Waſſer. Darauf ſagte er: Reichlich iſt der Theil der Gottheit, welchen du verehrſt, und deßhalb iſt bei dir Reichthum und Gedeihen; aber das Waſſer iſt blos der Bauch der Gottheit. Deine Blaſe wäre zerſprungen, wäreſt du nicht zu mir gekommen. Der König fragt auch Uddalaka; dieſer erwiedert: die Erde. Darauf ſagt er: Feſtſtehend iſt der Theil der Gottheit, welchen du verehrſt, und deßhalb iſt feſt und beſtändig dein Glück in Nachkommen und Gütern; aber die Erde bildet bloß die Füße der Gottheit. Deine Füße wären lahm geworden, wäreſt du nicht zu mir gekommen. Zuletzt redet der König zu ihnen insgeſammt alſo:[390]) Ihr betrachtet die Gottheit

390) Das Ganze iſt eine beſtimmtere Ausführung der bereits oben in Anm. 376. u. 377. dargelegten Vorſtellung, daß die Welt der Leib der Gottheit; demgemäß wird hier die Gottheit an ſich als Weltſeele aufgefaßt. Der Schluß lautet: »He thus addressed them (collectively): You consider this universal soul, as it were

wie ein einzelnes beſonderes Weſen, und genießet daher beſonderer Güter; aber wer ſie verehrt als Jenes, deſſen ſichtbare Theile nur dies alles, und das gefunden wird im Bewußtſein, der erlangt vollkommene Glückſeligkeit, erlangt Gottähnlichkeit. Ganz ebenſo, wie hier die Tſchandogja, verwirft auch die Bhagavad-Gita[391]) die Verehrung der beſonderen Götter nicht unbedingt, verheißt aber dafür auch nur einen beſchränkten Lohn. Dabei führt ſie

---

an individual being; and you partake of distinct enjoyment. But he, who worships, as the universal soul, that which is known by its (manifested) portions, and is inferred (from consciousness), enjoys nourishment in all worlds, in all beings, in all souls: his head is splendid, like that of this universal soul; his eye is similarly varied; his breath is equally diffused; his trunk is no less abundant; his abdomen is alike full; and his feet are the earth;« etc. Dieſer Phantaſie hier liegt der Gedanke zu Grunde, daß der Gottwiſſende Gott werde; worüber weiter unten in Anm. 480.

391) Bhagavad-Gita VII, 19 sq. p. 154. »Vasudevas est Universum; cui sic persuasum sit, is magnanimus difficilis inventu est. Ii, quorum scientia aufertur cupiditatibus quibuslibet, ad alios Divos convertuntur, ad hanc vel illam normam sese dirigentes, sua natura compulsi. Quamcunque aliquis imaginem colens cum fide venerari studet, unicuique horum secundum fidem istam constantem ego sortem suam dispertio. Is huic fidei deditus illam imaginem propitiare studet, accipitque deinde desideria sua grata a me dispertita. At finitum est praemium istud istorum parum intelligentium: ad Divos pergunt, qui Divis litant, mei cultores ad me perinde pergunt. Invisibilem me visibilitate praeditum arbitrantur insipientes, praestantiorem naturam meam ignorantes incorruptibilem, supremam. Haud manifestus ego sum cunctis, mystica Magia (hier ſteht im Sanskrit wohl Maja) involutus; stultum istud vulgus me non agnoscit innatum, incorruptibilem.« Vgl. Xenophanes oben in Anm. 369., auch Parmenides b. Brandis Comment. Eleat. v. 52. sp.

eine Sprache gegen dieſen Volksglauben, wie Xenophanes gegen den ähnlichen Volksglauben der Hellenen. Die Gottheit ſagt dort:

»Mich, der doch völlig unſichtbar, glauben ſichtbar die Thörichten,
»Mein edleres Weſen nicht kennend, das unvergängliche, erhabenſte.
»Nicht bin Ich offenbar Allen, hinter täuſchendem Schein verhüllt;
»Das thörichte Volk erkennt Mich nicht, der nicht geworden und nicht vergeht.«

Aber wir kehren zu unſerer Unterſuchung zurück, und da die Theologie des Xenophanes, ſoweit ſie uns überliefert worden, in dem Dargelegten erſchöpft iſt, ſo wenden wir uns jetzt zur Betrachtung der vollendeten Ausbildung dieſer Anſicht durch den großen Eleaten Parmenides. Indem wir nun, nach dem oben Bemerkten, hier die Sache zur höchſten Entſcheidung kommen ſehen, müſſen wir um ſo mehr die günſtige Fügung preiſen, daß uns gerade über dieſe Philoſophie eine gründlichere und genauere Ueberlieferung aus dem Alterthume zu Theil geworden iſt. Denn nicht nur meldet uns Ariſtoteles das Grundweſentliche derſelben mit der größten Beſtimmtheit und Klarheit, ſondern wir beſitzen, außer dieſem Gewährsmanne, auch noch über hundert und funfzig der gewichtvollſten Verſe aus dem Gedichte des Parmenides[392]) (denn auch er hat, wie Xeno-

392) B. Diog. L. IX, 20. befindet ſich folgender Bericht über Parmenides: *καὶ δοκεῖ πρῶτος πεφωραχέναι τὸν αὐτὸν εἶναι Ἕσπερον καὶ Φωσφόρον, ὥς φησι Φαβωρῖνος ἐν πέμπτῳ τῶν ἀπομνημονευμάτων· οἱ δὲ, Πυθαγόραν. Καλλίμαχος δέ φησι μὴ εἶναι αὐτοῦ τὸ ποίημα.* So wunderlich dieſe Behauptung des Kallimachos: das Gedicht, welches man dem Parmenides zuſchreibt, ſei nicht von Parmenides, nicht blos in der angeführten Stelle, ſondern überhaupt im Alterthume da ſteht:

phanes, ſeine Philoſophie in der Form der Dichtkunſt entwickelt), ſo daß wir im Stande ſind, die Anſicht dieſes Eleaten faſt in allen ihren Hauptzügen urkundlich darzulegen.

ſo hat Fülleborn in ſ. Beiträgen zur Geſch. d. Philoſ. St. VI. S. 24. ff. mit Recht verſucht ſie zu beſeitigen, aber durch eine Erklärung, die gar nicht befriedigen kann. Nämlich Fülleborn, ſowie auch Brandis in ſ. Geſch. d. Griech. u. Röm. Philoſ. B. I. S. 377. Anm., bezieht das Fürwort αὐτοῦ in dem letzten Satze nicht auf Parmenides, ſondern auf Pythagoras. Dieſe Beziehung iſt aber ſchon an ſich keineswegs natürlich, und dann hebt ſie die Schwierigkeit nicht, ſondern verlegt ſie blos an einen anderen Ort, und klärt die Sache nicht auf, ſondern ſtellt ſie im Gegentheil in das Dunkel, welches die Perſon des Pythagoras umgiebt. In dieſem Dunkel hat dann allerdings die Phantaſie ein freies Spiel. Fülleborn verbindet daher mit der angeführten Stelle eine andere bei Diog. L. VIII, 14., wo es von Pythagoras heißt: πρῶτόν τε Ἕσπερον καὶ Φωσφόρον τὸν αὐτὸν εἰπεῖν, ὥς φησι Παρμενίδης, und bildet ſich aus beiden folgende Anſicht: es ſei in der erſteren Stelle von einem dem Pythagoras beigelegten Gedichte die Rede, in welchem die Entdeckung geſtanden, daß der Abendſtern und Morgenſtern derſelbe ſeien; dieſes Gedicht, ſammt der Entdeckung, habe Kallimachos dem Pythagoras abgeſprochen, Parmenides aber habe, nach der letzteren Stelle, die Entdeckung und damit auch das Gedicht, in welchem ſie geſtanden, dem Pythagoras zugeeignet. Dabei denkt aber Fülleborn gar nicht daran, wie denn Favorinus und Andere die Entdeckung hätten dem Parmenides zuſchreiben können, wenn Parmenides ſelber ſie ſchon einem Aelteren, dem Pythagoras, zugeſchrieben hatte. Die ganze Schwierigkeit iſt ſehr einfach zu heben: wir verändern blos drei Buchſtaben, und weder erklärt Kallimachos im Widerſpruche mit dem geſammten Alterthume das Gedicht des Parmenides für unecht, noch brauchen wir aus eigener Phantaſie dem Pythagoras ein Gedicht unterzuſchieben, damit jener es für unecht erkläre, noch drückt endlich auch der Sammler Diogenes ſich ſo ungeſchickt aus, wie es jetzt erſcheint; wir leſen, ſtatt ποίημα, εὕρημα. Denn ſo außer allem Zuſammenhange, wie das Wort ποίημα da ſteht, verräth es offenbar, daß es verſchrieben iſt. Damit iſt auf einmal Alles einfach klar. Diogenes

Parmenides ſtellt ſeine Philoſophie als göttliche Offenbarung dar, indem er die Entwickelung derſelben in ſeinem Gedichte mit folgendem Bilde einleitet:[393]) Roſſe ziehen

---

meldet in der erſten Stelle: »Parmenides ſoll zuerſt entdeckt haben, daß der Abendſtern und Morgenſtern derſelbe ſeien, wie Favorinus im fünften Buche ſeiner Denkwürdigkeiten ſagt; Andere behaupten, Pythagoras (habe dies zuerſt entdeckt). Kallimachos ſagt (blos), die Entdeckung ſei nicht von ihm (dem Parmenides, ohne anzugeben, von wem ſie ſtamme). Und die zweite Stelle, welche von Fülleborn ganz mißverſtanden worden, hat offenbar folgenden Sinn: Pythagoras ſoll zuerſt geſagt haben, daß der Abendſtern und Morgenſtern derſelbe ſind, *ὡς φησι Παρμενίδης*, das heißt nicht: wie Parmenides meldet, daß Pythagoras dies zuerſt geſagt habe; ſondern: wie bekanntlich Parmenides in ſeinem Gedichte ſagt, daß der Abendſtern und Morgenſtern derſelbe ſind. Denn das war im Alterthume etwas ſehr Bekanntes, daß Parmenides dies in ſeinem Gedichte lehrte, und blos darüber wurde geſtritten, ob er es zuerſt gelehrt habe. Aus ſeiner Beſchreibung des Himmels wird mitgetheilt b. Stob. Eclog. phys. p. 516. ed. Heer. *Παρμενίδης πρῶτον μὲν τάττει τὸν Ἑῶον, τὸν αὐτὸν δὲ νομιζόμενον ὑπ' αὐτοῦ καὶ Ἕσπερον, ἐν τῷ αἰθέρι· μεθ' ὃν τὸν ἥλιον, κτλ.*

393) b. Brandis Comment. Eleat. v. 1 — 30. p. 92. sq. Nach der Erklärung, welche uns Sextus von dieſem Bilde überliefert, würde Parmenides gleich in dem Eingange ſeines Gedichtes ſich ankündigen als einen »unerſchrockenen Lenker von Brahma's Wagen.« Denn Sextus bemerkt adv. Mathem. VII, 112., nachdem er den Eingang des Gedichtes mitgetheilt: *ἐν τούτοις γὰρ ὁ Παρμενίδης ἵππους μέν φησιν αὐτὸν φέρειν τὰς ἀλόγους τῆς ψυχῆς ὁρμάς τε καὶ ὀρέξεις. κατὰ δὲ τὴν πολύφημον ὁδὸν τοῦ δαίμονος πορεύσθαι, τὴν κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον θεωρίαν· ὡς λόγος προπόμπου δαίμονος τρόπον ἐπὶ τὴν ἁπάντων ὁδηγεῖ γνῶσιν. κούρας δ' αὐτοῦ προάγειν τὰς αἰσθήσεις. κτλ.* Dieſe Allegorie hat die auffallendſte Aehnlichkeit mit folgender in der Upaniſchade Kathaka, b. K. Windiſchmann Philoſ. d. Weltgeſch. Th. I. Abth. IV. S. 1713: »Wiſſe,

ihn in einem Wagen dahin, und bringen ihn auf die göttliche Bahn, welche zur Erkenntniß aller Dinge führt; Jungfrauen, Töchter des Lichtes, fliehend aus dem Dunkel, leiten ihn; so gelangt er zur Wohnung der Göttin Dike, welche die Schlüssel besitzt zu den Pforten der Nacht und des Tages; diese, von den Jungfrauen mit freundlichen Worten ersucht, öffnet das Thor, und jene lenken hindurch die Rosse und den Wagen; und die Göttin nimmt ihn huldvoll auf, preiset ihn glücklich, daß er diese Bahn gekommen, welche fern von dem Verkehr der Menschen liege, und verspricht ihm Alles zu offenbaren, »sowohl der überzeugenden Wahrheit unerschütterliches Herz, als auch der Sterblichen Meinungen, in denen kein wahres Wissen enthalten.« Nach dieser Einleitung zerfiel das Gedicht des Parmenides, wie schon aus den eben angeführten Worten hervorleuchtet, in zwei Abtheilungen,[394]) von denen

daß der Geist der Herr des Wagens ist, der Leib aber der Wagen; die Vernunft (Buddhi) aber wisse als den Wagenlenker, das Manas,« d. i. das Gemüth oder Herz, »als den Zügel; die Sinne nennt man die Rosse, die Gegenstände ihre Bahn.« Ebenso b. Fried. Windischmann Sancara p. 159. sq. Kathaka-Oup. III, 3. suiv. Oupnek'hat T. II. p 313. sq. auch T. II. p. 3. u. T. I. p. 299. sp. Vgl auch Die Einsiedelei des Kandu in A. W. v. Schlegel's Ind. Bibliothek B. I. H. 3, wo die Nymphe beim Anblicke der Wohnung des Kandu ausruft: »So werden wir ihn denn sehen, den unerschrockenen Lenker von Brahma's Wagen, der sich rühmt das feurige Roß der Sinne unter dem Joche zu zähmen« Man kann nicht verkennen, daß Parmenides wirklich von einer solchen oder ähnlichen Allegorie ausgeht, weil er ja schreibt: Ἵπποι ταί με φέρουσιν, in der Form des Präsens. Indessen in der weiteren Ausführung des Bildes scheint er doch das Allegorische völlig aufzugeben.

394) B. Diog. L. IX, 22. heißt es von Parmenides: διασήν τε ἔφη

die erste darstellte die eigentliche Wahrheit nach der Erkenntniß der Vernunft, die zweite dagegen leeres Meinen, das blos auf die sinnliche Wahrnehmung gegründet ist. Denn Parmenides stiftete einen offenen Widerstreit und eine völlige Auseinandersetzung zwischen der Erkenntniß der Vernunft und der Wahrnehmung der Sinne, und erklärte jene für die Wahrheit, diese aber für Trug.

Wenn nämlich Xenophanes lehrte, Alles sei Eines, aber damit noch keinesweges die sichtbare Vielheit und Mannichfaltigkeit des Seienden leugnete, sondern nur eben behauptete, Alles sei dem Wesen oder der Substanz nach Eines und dies die Gottheit; so wagt jetzt Parmenides, nach dem klaren Berichte des Aristoteles,[395]) kühn auszu-

---

εἶναι τὴν φιλοσοφίαν, τὴν μὲν κατὰ ἀλήθειαν, τὴν δὲ κατὰ δόξαν· διὸ καὶ φησί που·

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι,
ἠ μὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ,
ἠ δὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.

Wir besitzen noch den Uebergang aus der ersten Abtheilung des Gedichtes in die zweite, b. Brandis Comment. Eleat. v. 111—113.

ἐν τῷ σοι παύω πιστόν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

395) **Metaph. I, 5. p. 18. sagt er von Parmenides:** ἓν οἴεται εἶναι τὸ ὂν καὶ ἄλλο οὐθέν, **und darauf:** ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον, πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, κτλ. **Daß Parmenides so die Vernunfterkenntniß, nach welcher nur das Eine Seiende, der sinnlichen Wahrnehmung, für welche eine Vielheit des Seienden vorhanden ist, entgegensetzte und die sinnliche Wahrnehmung als Täuschung betrachtete, erfahren wir auch**

ſprechen: dieſe Vielheit und Mannichfaltigkeit des Seienden ſei nur vorhanden in der ſinnlichen Wahrnehmung, ſei eine bloße Täuſchung unſerer Sinne; nach der Erkenntniß der Vernunft ſei nur das Eine, die Gottheit, welche er auffaßt als das abſolute Sein und kurzweg benennt »das Seiende.« Wenn wir daher die Anſicht des Xeno-

---

von ihm ſelber. Denn nachdem Sextus den oben erwähnten Eingang ſeines Gedichtes mitgetheilt, ſagt er: *καὶ ἐπὶ τέλει προσδιασαφεῖ τὸ μὴ δεῖν ταῖς αἰσθήσεσι προσέχειν, ἀλλὰ τῷ λόγῳ*, und führt folgende Verſe von Parmenides an, die ſich auf den Weg der irrigen Meinung beziehen, als ob Anderes außer dem Einen Seienden ſei:

μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

S. b. Brandis Comment. Eleat. v. 34. sq. Vgl. Diog. L. IX, 22. auch Aristot. Phys. VIII. 3. *ἀφέντας τὴν αἴσθησιν.* Wie in dieſer Anſicht die Vielheit der Dinge bloßer Schein iſt, ſo auch alle Veränderung derſelben, Entſtehen und Vergehen; Ariſtoteles ſagt von Parmenides und Meliſſos de coelo III, 1. *ἀνεῖλον ὅλως γένεσιν καὶ φθοράν· οὐθὲν γὰρ οὔτε γίγνεσθαί φασιν οὔτε φθείρεσθαι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν.* Vgl. Metaph. I, 3. p. 12. und Parmenides ſelber b. Brandis v. 99. sq. unten in Anm. 436.

Aus der Schrift des Meliſſos beſitzen wir noch ein Bruchſtück, b. Brandis Comment. Eleat. fragm. 18. p. 197. sq. in welchem auch dieſer zu zeigen ſuchte, nach Ariſtokles: *ὅτι τῶν φαινομένων καὶ ἐν ὄψει, τούτων οὐδὲν εἴη τῷ ὄντι.* So berichtet auch Theophraſtos die Grundanſicht des Samiers, de Melisso 1. *οὐδὲ πολλὰ δυνατὸν εἶναι τὰ ὄντα, ἀλλὰ ταῦτα δοκεῖν οὐκ ὀρθῶς· πολλὰ γὰρ καὶ ἄλλα κατὰ τὴν αἴσθησιν φαντάζεσθαι ἅπασαν.* Meliſſos nannte das abſolute Sein ebenfalls nur kurzweg *τὸ ἐόν*, jedoch auch *τὸ ἁπλῶς ἐόν* und *τὸ ἐὸν ἀληθινόν*, fragm. 1. u. 17.

phanes als Pantheismus im eigentlichsten Sinne bezeichnen mußten, so können wir dies jetzt von der Ansicht des Parmenides, wenn wir den Ausdruck genauer nehmen, nicht mehr sagen. Denn während jenem, wie oben gezeigt worden, Gott und die Welt dem Wesen nach Eines ist, leugnet dieser die Welt hinweg; »Parmenides behauptet,« nach Seneca,[396]) »von allem dem, was wir sehen, sei durchaus Nichts.« Nach Brandis[397]) ganz richtiger Bemerkung »gehört ihm die Behauptung, Alles sei Eines, nur in dem Sinne, daß Alles, was man für wirklich zu halten pflegt, seiner Mannichfaltigkeit und Veränderlichkeit nach undenkbar, in den Begriff des einigen, schlechthin einfachen Seins sich zurückziehen, diesem ausschließlich Wahrheit und Wirklichkeit zukommen soll.«

Und dies ist der Angelpunkt seiner Philosophie, daß er das Eine, oder die Gottheit,[398]) auffaßt als schlechthin

---

396) Epist. LXXXVIII. p. 570. ed. Lips. Parmenides ait, ex his, quae videntur, nihil esse in universum. Bald darauf wieder: Si Parmenidi credo, nihil est praeter unum. Vgl. Plutarch. adv. Colot. 13.

397) Gesch. d. Griech. u. Röm. Philos. B. I. 384. Auch Hegel bemerkt in s. Vorlesungen über die Philos. d. Religion Th. II. Abschn. 1. S. 211. d. Ausg. 1832: Die Ansicht des Parmenides »ist nicht Pantheismus. Denn er sagt ausdrücklich, es ist nur das Sein, und in das Nicht-Sein fällt alle Schranke, alle Realität, alle Weise der Existenz; dies ist denn gar nicht, sondern er hat nur das Sein. Bei Parmenides ist so das gar nicht mehr vorhanden, was Dasein heißt.«

398) An unseren Geschichtschreibern der Philosophie offenbart sich eine Nachwirkung noch aus jenen Zeiten, in denen man den Parmenides der Gottesleugnung anklagte, ihn, der doch gerade alles Andere leugnet, der behauptet, daß einzig und allein Gott sei

einfaches, als reines Sein, kurz als das Seiende, und daß er von diesem das Andere, was irgendwo so zu reden noch außer dem Sein wäre, die besondere Beschaffenheit oder Bestimmtheit des Seienden, woraus die Verschiedenheit und Vielheit desselben entsteht, überhaupt die sichtbare

---

und außerdem Nichts. Die meisten Geschichtschreiber der Philosophie werfen, als sei dies eine Sache von Wichtigkeit, die Frage auf, ob Parmenides für das Seiende den Namen Gott gebraucht habe. In Beziehung hierauf bemerkt daher Brandis, in s. Gesch. d. Griech. u. Röm. Philos. B. I. S. 382, was sich für den Einsichtigen von selbst versteht: »Das in sich vollendete Sein hatte Parmenides ohne Zweifel als das wahrhaft Göttliche gedacht.« Auch Heinr. Ritter, in s. Gesch. d. Philos. B. I. S. 472. ff., so sehr er selber auch den Namen vermißt, kann nicht umhin zu bezeugen: »Doch ist es keineswegs zweifelhaft, daß Parmenides unter dem Seienden, von dessen Begriff er ausging, das ewige Wesen, den Grund aller Dinge verstand.« Es kann hinzugefügt werden, daß auch die Alten die Philosophie des Parmenides so aufgefaßt haben, daß er mit dem Seienden und was er darüber sagt, die Gottheit meine. So Theophrastos, unten in Anm. 461.; so Ammonios, unten in Anm. 439. Auch Clemens von Alexandrien, Strom. V. p. 603, giebt uns zwei Verse des Parmenides über das Seiende, b. Brandis Comment. Eleat. v. 60. 61., in Anm. 431. u. 460., mit folgenden Worten: *Παρμενίδης δὲ ὁ μέγας, ὥς φησιν ἐν σοφιστῇ Πλάτων, ὠδέπως περὶ τοῦ θεοῦ γράφει· κτλ.* Und mit gleichem Rechte wird auch b. Stob. Eclog. phys. T. I. p. 60. das *ἓν καὶ πᾶν* des Melissos, Gott genannt. Ob nun Parmenides auch den Namen Gott gebraucht habe, sollte demjenigen völlig gleichgiltig sein, dem es um das Wesen zu thun ist, um die Sache, auf die es in der Geschichte der Philosophie, wie in der Geschichte der Religion ankommt: in welcher Bestimmtheit das Absolute oder Gott gedacht worden. Die Bestimmtheit des Gedankens aber ist bei Parmenides das reine Sein, wie auch Hegel sagt in s. Logik im Abschnitte vom Sein, S. 79. d. Ausg. 1833: »Den einfachen Gedanken des reinen Seins haben die Eleaten zuerst, vorzüglich Parmenides, als das Absolute und als einzige Wahrheit ausgesprochen.« Vgl. Hegel in Anm. 397.

Welt, unterscheidet als das Nicht-Seiende. Der Gegensatz des Seienden und Nicht-Seienden bei Parmenides ist demnach gerade so, als wenn er die Gottheit das Wesen und die Dinge das Nicht-Wesen genannt hätte, oder wie Fichte's Gegensatz zwischen Ich und Nicht-Ich. Aber das Nicht-Seiende geräth in die verderbliche Dialektik, daß das Nicht in dieser Verbindung nicht blos ausschließt, sondern auch zugleich aufhebt. Durch diese Dialektik vernichtet Parmenides das Nicht-Seiende. »Denn indem er,« wie Aristoteles[399]) ganz treffend sagt, »dem Seienden gegenüber das Nicht-Seiende für Nichts hält, so glaubt er nothwendig, es sei nur das Eine Seiende und außerdem Nichts.«

Nun erst werden wir des Parmenides eigene Worte recht verstehen, welcher seine Ansicht am bestimmtesten und klarsten in folgenden Versen ausspricht durch den Mund der Göttin Dike:[400])

---

399) **Metaph. I, 5. p. 18.** *Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν· παρὰ γὰρ τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἓν οἴεται εἶναι τὸ ὂν καὶ ἄλλο οὐθέν.* Recht klar drückt auch Plutarch diese Dialektik aus, **b. Euseb. Praep. Evang. I, 8 p. 23.** *φησὶ δέ, ὅτι, εἴ τι παρὰ τὸ ὂν ὑπάρχει, τοῦτο οὐκ ἐστὶν ὄν, τὸ δὲ μὴ ὄν, ἐν τοῖς ὅλοις οὐκ ἔστιν.*

400) **b. Brandis Comment. Eleat. v. 39—46.**
εἰ δ' ἄγε τῶν ἐρέω κομίσαι δέ συ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι.
ἡ μὲν ὅπως ἔστι τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος· ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ.
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστι τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν' ἀταρπόν.
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν· οὐ γὰρ ἀνυστόν·
οὔτε φράσαις.

»Jetzo vernimm, was sagen ich werd', und bewahre die Lehre,
»Welche Pfade der Forschung allein als möglich zu denken.
»Dieses, daß Sein durchaus, und daß unmöglich ist Nicht-Sein,
»Ist der Gewißheit Weg; denn auf ihm leitet die Wahrheit.
»Aber daß Nicht-Sein sei, und daß nothwendig das Nicht-Sein,
»Das ist, sag' ich, der Weg, der fern liegt aller Gewißheit.
»Denn nicht erkennst du es, das ja nicht ist; unmöglich ist solches;
»Auch nicht sprichst du es aus.«

In dieser Redeweise des Parmenides hätte daher Xenophanes, weil er ja behauptete, Gott sei Alles was da ist oder das All, von Gott sagen können, wie derselbe Pantheismus der Indischen Theologie wirklich sagt:[401]) Er sei das Sein und das Nicht-Sein. Aber Parmenides vernichtet das Nicht-Sein, d. h. Alles was da ist außer dem reinen Einen Sein, durch sich selbst, und behauptet mit völliger Entschiedenheit:[402])

»Denn Nichts ist oder auch wird sein
»Anderes außer dem Seienden.«

So lehrte Parmenides, nach Aristoteles:[403]) »zufolge der Erkenntniß der Vernunft sei nur das Eine; aber zufolge der sinnlichen Wahrnehmung sei Vieles.« Denn daß in der sinnlichen Wahrnehmung eine Vielheit des Seienden vorhanden sei, das konnte er nicht und wollte er so wenig leugnen, daß er eben in der zweiten Abtheilung seines

401) Moundaka-Oup. II, 2, 1. »Vous, ô disciples, reconnaissez-le comme l'être et le non-être.«

402) b. Brandis a. a. O. v. 97. 98.
οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο παρὲξ τοῦ ἐόντος.

403) Metaph. I, 5. oben in Anm. 395.

philosophischen Gedichtes auch diese Sinnenwelt betrachtete, nur freilich in dem Truglichte des leeren Meinens der Sterblichen, in welchem allein er derselben eine Wirklichkeit einräumte. Von dem Standpunkte der wahren Erkenntniß, auf welchem die Sinnenwelt ihm Nicht-Sein und reine Täuschung ist, nennt er selbst[404]) das, was er in der zweiten Abtheilung seines Gedichtes sagt, nur »trügerischen Redeschmuck.«

Dies sind die Hauptzüge der Philosophie des Parmenides. Das Ausführlichere, insbesondere wie er das absolute oder reine Sein an und für sich, genauer beschrieben, soll weiter unten dargelegt werden.

Wir wenden uns jetzt nach Indien. In der Indischen Theologie hat die pantheistische Grundansicht in eben dem Gipfel sich vollendet, auf welchen dieselbe Grundansicht in der Eleatischen Philosophie von Parmenides geführt worden ist; nur erscheinen hier die Uransicht und die vollendete Ausbildung derselben, wie schon früher bemerkt, nicht mit der Bestimmtheit gesondert, mit welcher sie in der Klarheit des Hellenischen Geistes sich gesondert haben.[405]) Wenn nämlich in der Auffassung, welche oben

404) b. Brandis a. a. O. v. 113. oben in Anm. 394.

405) So ohne gehörige Sonderung erscheinen beide Auffassungen, die eigentlich pantheistische und die andere, welche wir die idealistische nennen können, auch in Friedrich Windischmann's Sancara. Nachdem er p. 144. sq. gezeigt hat, wie die Wedantinen die Vielheit der Dinge erklären als Entwickelung der Einen Gottheit in dem Bilde der Spinne und ihres Gewebes, oder als Gestalten derselben, u. s. f., so beweist er p. 153. sq. daß dieselben Wedantinen auch behaupten, diese Vielheit der Dinge sei gar nicht, sei eine

iſt dargelegt worden, die Indiſche Theologie behauptet, Alles ſei Eines und dies die Gottheit, aber damit ſo wenig, wie Xenophanes, die ſichtbare Vielheit und Mannichfaltigkeit der Dinge leugnet, ſondern das Daſeiende anſieht als Entwickelung oder als Geſtalten der Einen Gottheit, ſo daß die Dinge der Form nach verſchieden, aber dem Weſen oder der Subſtanz nach Eines ſeien; ſo erhebt ſich in ihrer höchſten Vollendung, welche jetzt ſoll betrachtet werden, die Theologie der Indier zu der Kühnheit, mit Parmenides auszuſprechen: dieſe Vielheit und Mannichfaltigkeit der Dinge, die ganze ſichtbare Welt, ſei gar nicht, ſei eine leere Täuſchung unſerer Sinne; in Wahrheit ſei nur das Eine, die Gottheit; und auch dieſe wird von der Indiſchen Theologie hier, wie von Parmenides, aufgefaßt als abſolutes, als reines Sein, oder kurzweg als das Seiende. Friedrich Windiſchmann [406])

leere Täuſchung unſerer Sinne; und dabei bemerkt Windiſchmann ſelber gar nicht, daß dieſe Behauptung jene Erklärungen ausſchließt. Indeſſen muß man aber auch zugeſtehen, daß beide Auffaſſungen nicht ſowohl in der Sache verſchieden ſind, als nur in der Form. Beide behaupten: es ſei nur Eines, und heben die ſichtbare Vielheit der Dinge auf; aber die pantheiſtiſche Auffaſſung hebt von dem Standpunkte der Erkenntniß, welchen allein ſie inne hat, die Vielheit auf als eine unweſentliche, nicht ſubſtanzielle; denn der Subſtanz nach ſei Alles Eines; dagegen die idealiſtiſche Auffaſſung reinigt den Standpunkt der Erkenntniß völlig von der ſichtbaren Vielheit der Dinge, und verſetzt dieſelbe in die Sphäre des leeren Meinens oder der Unwiſſenheit. Daher iſt es oft unmöglich beide von einander zu unterſcheiden. Z. B. wenn es in einer Stelle der Wedas b. Colebrooke in d. Transact. T. II. p. 26. heißt: »there is not here any multiplicity:« ſo kann dies ebenſowohl in der pantheiſtiſchen, wie in der idealiſtiſchen Auffaſſung gemeint ſein.

406) Sancara p. 153. Nachdem Friedrich Windiſchmann hier angeführt, wie die Wedantinen die All-Eins-Lehre gegen den Widerſpruch

ſchreibt: Die Wedantinen behaupten, »dieſe ganze Welt und die Veränderung in ihr ſei nicht wirklich, wirklich ſei

der ſichtbaren Vielheit und Verſchiedenheit der Dinge behaupten durch das Bild der Spinne und ihres Gewebes, durch das des Meeres und ſeiner Wogen, Blaſen, u. ſ. f., worüber oben in Anm. 378. Näheres angegeben iſt, ſo fährt er fort: Validissimum autem contra omnes has obiectiones praesidium Vedantici ex Idealismo suo petierunt. Totum enim hunc mundum eiusque activitatem non realem esse putabant, reale solum supremum numen, caetera omnia umbram a delusione formatam, quae evanesceat, si veram cognitionem acquiramus. Huius doctrinae multa testimonia proferre, vix opus est, quum vel indiligenti lectori sponte occurrant. Und p. 155. sq. bemerkt er: Haec autem delusio mundi saepissime cum eo errore comparatur, quo aliquis funem serpentem esse existimat magnoque terrore impletur, aut cum imagine aquarum, quae sitientes in deserto decipit, aut cum apparente solis mobilitate etc. in aqua. His exemplis adversarii id obiecerunt: non quadrare ea in Brahma, quia ibi nullum errosis quasi substratum sit: quibus ineptissime (?) respondent Vedantici, exemplum cum eo, cuius imago sit, nunquam plane congruere posse. Dieſe Indiſche Anſicht, daß die ſichtbare Welt eine reine Täuſchung ſei, iſt auch ſchon durch die Früheren bekannt, namentlich durch Bernier, oben in Anm. 93. Auch Herder ſagt in ſ. Denkmalen der Vorwelt II, 3, 3. ganz richtig, daß die Indiſche Theologie behauptet:» Außer ihm (Brahm) iſt die Schöpfung Maja, Täuſchung; ſie iſt nur gegenwärtig in unſeren Sinnen.« Vgl. Rhode Ueber religiöſe Bildung, Mythologie u. Philoſophie der Hindus B. II. S. 347. unten in Anm. 412. Aber an die Eleatiſche Philoſophie hat hiebei, ſoviel ich weiß, nur P. v. Bohlen gedacht, in ſ. Alten Indien B. I. S. 161.; dort redet er von dem Indiſchen »Pantheismus, der, wo er auf die höchſte Spitze getrieben wird, wie in der philoſophiſchen Schule Vedanti, nicht ſowohl den Urſtoff leuguet, als auch alle Empirie für Schein und Täuſchung (Mâyâ) erklärt, ähnlich wie bei einigen Eleaten.«

Die hier dargelegte Anſicht der Wedanta durchdringt und beherrſcht das geſammte Indiſche Volk (zum Beweiſe, wie richtig Othmar Frank, oben in Anm. 320, die Bedeutung der Wedanta erkannt hat), und prägt ſich in dem geiſtigen Leben deſſelben in

allein die Gottheit, alles Andere aber täuschender Schatten, welcher verschwinde, sobald wir die wahre Erkenntniß erlangen.« Und wie Parmenides die wahre Erkenntniß entgegensetzt dem leeren Meinen, und allein in der Sphäre dieses leeren Meinens, der Vielheit oder der Sinnenwelt eine Wirklichkeit einräumt, auf dem Standpunkte der Erkenntniß aber nur das Eine absolute Sein behauptet; ganz ebenso setzt, nach Friedrich Windischmann,[407]) auch die Indische Theologie ausdrücklich die

einer Erscheinung aus, welche in dem ganzen Umfange der Weltgeschichte sonst nirgends hervortritt, nämlich in dieser: daß die Indier überhaupt keine empirische prosaische Wirklichkeit und daher auch kein Bewußtsein der empirischen prosaischen Geschichte haben; wodurch sie den schroffsten Gegensatz zu den Schinesen bilden. S. hierüber Rhode a. a. O. B. II. S. 621. ff. Hegel Vorles. über die Aesthetik B. I. S. 431. d. Ausg. 1835. Brauiß Gesch. der Philos. B. I. S. 48. u A. Vgl. über die Schinesen oben S. 20, aber auch S. 129. Den Grund, weßhalb die Indier keine empirische Geschichte haben, hat schon Rhode ganz richtig bezeichnet, indem er a. a. O. B. II. S. 623. sagt: »Der Hindu kann in seiner volksthümlichen religiösen Weltansicht die eigentliche Idee der Geschichte gar nicht auffassen.« Rhode betrachtet als die Quelle dieser Erscheinung mit Recht den »pantheistischen Idealismus« der Indier. In der Erkenntniß der Wedanta ist die gesammte empirische Wirklichkeit aufgehoben in eine Welt der Maja oder der bloßen Phantasie, sowie auch die Eleaten, nach Brandis Gesch. d. Griech. u. Röm. Philos. B. I. S. 352, »die Welt der Erscheinungen für eine Welt des leeren Scheins halten.«

407) Sancara p. 154. sp. Hier berichtet Friedrich Windischmann, wie Sankara die Lehre, es sei nur das Eine, gegen den Widerspruch der sichtbaren Vielheit und Verschiedenheit des Seienden behauptet. Deinde haec profert: nonne, si absoluta unitas ponitur, propter multiplicitatis defectum omnia communia demonstrandi genera e perceptione sensuum etc. tolluntur? nonne tolluntur leges, quae differentiam respiciunt, nonne etiam ipsa Vedantae expositio, quae inter magistrum et discipulum di-

wahre Erkenntniß entgegen der Unwiſſenheit, und lehrt: ſo lange die Unwiſſenheit in uns dauere, ſei hier Vieles

---

stinguit? nempe propter hunc errorem falsa est, ergo etiam unitas, quam docet Haec obiectio sic solvitur: omnia haec tantummodo ante verae cognitionis acquisitionem locum et veritatem quandam habent, ut somnia antequam expergefactus fueris. Nachdem Fried. Windiſchmann hierauf dem Sankara noch weiter ins Einzelne gefolgt, ſagt er von den Wedantinen überhaupt: Admittunt igitur existentiam quidem relativam, dum ignorantia in nobis dominatur, eaque tantum ratione sensibus etc. aliquid tribuunt; nostrum tamen est realitatis illam umbram destruere, etc. Und p. 178. quaevis res habet suum quasi ignorantiae ius et realitatem relativam. In der Sphäre der ignorantia bei den Wedantinen, wie in der Sphäre der δόξα bei Parmenides, hat das Seiende verſchiedene Geſtalten und Namen, aber die wahre Erkenntniß faßt es als das geſtaltloſe unwandelbare Eine; jenes iſt das Brahma per ignorantiam mutatum, dieſes das purum et immutabile. Sankara ſelbſt ſagt eb. p. 156. sq. »Duplici forma praeditum Brahma intelligitur, distinctum delusione divisionis per mutationem formae et nominis factae, eiusque contrarium ab omni delusione liberum,« und nachdem er dies aus der heiligen Schrift bewieſen, nennt er die beiden Standpunkte mit klaren Worten, von denen das Seiende als Eines, oder als Vieles gewußt werde: »Sic mille loci demonstrant duplicem Brahmanis formam e divisione cognitionis et ignorantiae.« Wenn in der pantheiſtiſchen Auffaſſung, welche früher dargelegt worden, die ſichtbare Vielheit der Dinge betrachtet wurde als Geſtalten oder als Theile der gleichwohl in ihrem Weſen geſtaltloſen und untheilbaren Gottheit, und hierauf die Vielgötterei des Indiſchen Volksglaubens ſich gründete, ſo tritt jetzt in der idealiſtiſchen Auffaſſung die ganze ſichtbare Welt und treten mit ihr auch die Potenzen derſelben, die beſonderen Götter, in ein anderes Licht, in das Truglicht der Unwiſſenheit; dies alles wird hier aus dem Gebiete der wahren Erkenntniß entfernt und herabgeſetzt in die Sphäre der ignorantia. Vgl. Anm. 405. Fried. Windiſchmann ſagt p. 157. In vera igitur cognitione nulla Brahmanis divisio esse potest; admittunt tamen Vedantici regionem ignorantiae, cum realitate relativa, in qua Brahma sub variis formis colitur. Merkwürdig iſt,

und Verſchiedenes, die Sinnenwelt; in der Erkenntniß aber zergehe dies Alles, und ſei nur das Eine oder die Gottheit. Und auch dieſes Eine oder die Gottheit iſt in ſeiner metaphyſiſchen Beſtimmtheit, wie ſchon Hegel[408]) ganz richtig geſagt hat, nichts Anderes als »das reine Sein,« alſo das Seiende des Parmenides. Friedrich Windiſchmann[409]) ſchreibt ausdrücklich von der Einen höchſten Gottheit der Indiſchen Theologie: »ſie wird vorzugsweiſe das Seiende genannt.« Ja, wodurch die Uebereinſtimmung mit der Philoſophie des Parmenides in Grund

wie die Indiſchen Theologen dies erklären, daß, auch nachdem der Menſch aus der Sphäre der Unwiſſenheit ſich erhoben hat zur Erkenntniß des Einen reinen Seins oder des Brahma, dennoch die Wahrnehmung einer Vielheit des Seienden oder der Sinnenwelt fortdauert. Sie ſagen, nach Fried. Windiſchmann p. 158. quemadmodum qui in sommo rem horridam viderit, etiamsi expergefactus eam non realem esse cognoscit, tamen ipsam perceptionem negare non potest et aliquamdiu timorem sentit, sic, qui Brahma cognoscit, prioris ignorantiae effectum nondum plane abiicit, eo finito autem cum Brahmane unitur. Inwiefern in der Erkenntniß des Einen reinen Seins oder des Brahma auch zugleich des Erkennenden Einheit mit demſelben gegeben iſt, wird weiter unten gezeigt werden.

408) In ſ. Beurtheilung der Schrift W. v. Humboldt's Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Epiſode des Mahabharata, in ſ. Werken B. XVI. S. 418. ſchreibt Hegel: »Brahm's metaphyſiſche Beſtimmung iſt ſo bekannt, als einfach; wie ſchon angeführt worden, iſt Brahm das reine Sein.« Vgl. ſ. Wiſſenſchaft d. Logik, Abſchn. I. Kap. 1. S. 97. d. Ausg. 1833. S. auch Rhode in Anm. 412.

409) Sancara p. 130. von der Gottheit: per eminentiam ens appellatur. Dazu bemerkt er: Brahma vero non eo sensu ens appellatur, quo omnia sunt, quae in mundo videmus; immo si vox esse communi sensu sumitur, Vedantici Brahma non esse dicunt, esse vero κατ' ἐξοχήν.

und Weſen vollſtändig entſchieden wird, Colebrooke ſagt, daß auch die Indiſchen Theologen dieſem abſolut Seienden oder der Gottheit die beſonderen Formen des Seins, überhaupt die ſichtbare Welt, entgegenſetzen als das Nicht-Seiende. Colebrooke[410]) ſchreibt: Die Gottheit in der Auffaſſung der Wedanta »iſt das Sein, Sat; dagegen die Formen des Seins, die als reine Täuſchung betrachtet werden, ſind Nicht-Sein, Aſat.« Und die beiden Ausdrücke Sat und Aſat bedeuten nach W. v. Humboldt[411]) mit buchſtäblicher Genauigkeit »das Seiende« und »Nicht-Seiende,« den Gegenſatz des Parmenides. Dazu bezeugt auch Othmar Frank[412]) mit klaren Worten,

410) On the Védas in d. Asiat. Res. T. VIII. p. 404. über Gott nach der Auffaſſung der Wedanta: he is the entity (sat); while forms, being mere illusion, are nonentity (asat). Und indem Colebrooke dies berichtet, was ganz und gar, nach Prinzip und Form, die Grundanſicht des Parmenides iſt, denkt er nicht im Entfernteſten an den Eleaten. Um ſo zuverläſſiger iſt deshalb ſein Zeugniß.

411) In A. W. v. Schlegel's Ind. Bibliothek B. II. S. 241. Vgl. eb. S. 244. Das Wort sat iſt im Sanskrit genau das Griechiſche Partizip ὄν, und asat daſſelbe Partizip mit dem auch im Sanskrit vorhandenen α privativum

412) Vjaſa S. 100 Noch will ich hier aus Rhode's Darſtellung der Indiſchen Theologie den Kern hervorheben, in welchem uns ebenfalls in größter Klarheit die Grundanſicht des Parmenides gegeben iſt; und auch Rhode hat dabei ſo wenig, wie die Anderen, an Parmenides gedacht. Er ſchreibt in ſ. Werke Ueber religiöſe Bildung, Mythologie u. Philoſophie der Hindus, B. II. S. 339. »Das Urweſen wird« von den Wedantinen »in zwei verſchiedenen Zuſtänden angenommen, in dem Zuſtande Nirgun und in dem Zuſtande Sagun. Der erſte Zuſtand kann nicht anders als durch Negazionen beſchrieben werden; Nichts von Allem fand ſtatt, was nachher als vorhanden angegeben werden kann; es iſt der Zuſtand

daß »eben das in die Sinne Fallende, der Wedanta das Nicht-Seiende ist.«

des absoluten Seins, aber noch nicht des Daseins. Der zweite Zustand ist der, von dem etwas gesagt werden kann, wo Etwas da ist.« Natürlich auch bei Parmenides »ergeben sich nur verneinende Bestimmungen für das Sein,« nach Brandis Gesch. d. Griech. u Röm. Philos. B. I. S. 381. Nur eine oder zwei bejahende Bestimmungen findet Brandis bei ihm, ganz dieselben werden aber auch weiterhin in der Wedanta nachgewiesen werden. Dazu ist bemerkenswerth, daß auch Hegel in s. Encyclopädie d. philos. Wissensch. §. 87. das reine Sein als »ein Unsagbares« bezeichnet. Rhode schreibt weiter: »Der Grund, welcher Gott vermochte aus dem Zustande Nirgun in den Zustand Sagun überzugehen, ist Maja.« Was ist aber Maja? Bei Parmenides sehen wir unten in Anm. 489., daß er als den Urbeweggrund der Schöpfung des Daseienden darstellte den Eros, d. i. das Verlangen oder die Liebe. »Maja ist unbegreiflich,« schreibt Rhode; »wenn die Verfasser der Upanischaden sie zu erklären wagen, heißt sie Wille oder ewige Liebe in Gott.« In der That hat Maja in den Upanischaden des Upnekhat überall, wo sie als Urheberin der Schöpfung des Daseienden angeführt wird, die Bedeutung Verlangen oder Liebe, wie sich unten in Anm. 490. ergiebt. Sonst bedeutet nach P. v. Bohlen in s. Alten Indien B. I. S. 311. »Maja wörtlich Täuschung oder Scheinbild.« In der Ansicht der Wedantinen fließen aber beide Bedeutungen zusammen. Denn mit dem Geschaffenen, dem Zustande Sagun oder dem Daseienden, hat es bei den Wedantinen folgende Bewandtniß, nach Rhode a. a. O. S. 347. »Gott ist das absolut Seiende; außer ihm ist Nichts. Durch Maja bewogen, ging er zwar aus dem Zustande Nirgun in den Zustand Sagun über, aber nur in Asat.« Das heißt: das Daseiende ist in Wahrheit Nicht-Seiendes, ist nicht; und so behaupten die Wedantinen auch nach Rhode ausdrücklich: »Wenn die Welt und der Mensch sich selbst als wirklich, als daseiend erscheint, so ist dies die Wirkung der Maja, ist leere Täuschung; denn außer Gott ist Nichts.« Gott aber ist in seiner Wesenheit an und für sich oder in dem Zustande Nirgun, wie ja Rhode geradezu sagt, das absolute Sein, und also lehren auch nach Rhode die Wedantinen, ganz wie Parmenides, daß Nichts ist außer dem absoluten oder reinen Sein. Nur freilich die Klarheit des Helle-

So zuverlässig die angeführten Zeugen, Colebrooke und Friedrich Windischmann, sind, da sie des Sanskrit kundig und unmittelbar aus den theologischen Urschriften der Wedantinen berichten, so wollen wir dennoch, wegen der hohen Wichtigkeit des Gegenstandes, uns mit ihnen noch nicht begnügen, sondern auch selber bis zu der Urquelle der Indischen Theologie vordringen, zu den Upanischaden, soweit diese uns im Upnekhat und in genauerer Uebertragung aus dem Sanskrit zugänglich sind, und wollen uns mit eigenen Augen überzeugen, ob die dargelegte Ansicht in der That in den heiligen Urkunden der Indier waltet. Wie die Upanischaden uns in dem Upnekhat vorliegen, ein planloses Durcheinander des Verschiedenartigsten, sehen wir wirklich den Eleatischen Pantheismus dieselben beherrschen und die Erkenntniß des Parmenides gleichsam als den höchsten Geist schweben über diesem Chaos. Denn am allgemeinsten waltet in ihnen die eigentlich pantheisti-

---

nischen Geistes ist in dem Indischen Denken nicht, und wird auch in dem Dargelegten vermißt. Denn während Parmenides in seiner klaren Methode wahre Erkenntniß und leere Meinung streng sondert, und daher in der Betrachtung des absoluten Seins nach der Wahrheit, das Nicht-Sein gar nicht aufkommen läßt, und also auch hier keine Schöpfung zugiebt, sondern diese erst in der Darlegung der Meinung behandelt, welche das Nicht-Sein oder die sichtbare Welt für wirklich ansieht; so bemerken wir dagegen in dem Angeführten, daß die Wedanta Beides, wahre Erkenntniß und Täuschung, zwar an sich auch wohl unterscheidet, jedoch in der Darstellung zusammenmischt, indem sie zuerst das absolute Sein rein für sich oder als ein vorweltliches denkt, dann gleichsam unbefangen meint, dasselbe sei, durch die Liebe oder das Verlangen bewogen, in Dasein übergegangen, und hienach diese Meinung wieder aufhebt durch die Erkenntniß, daß das Daseiende Nicht-Sein oder leere Täuschung ist.

ſche Anſicht, welche oben dargelegt worden; aber in ihrer höchſten Erhebung ſchwingt die Betrachtung ſich auf zu der Parmenideiſchen Auffaſſung des Abſoluten in der Form des reinen Seins, mit völliger Vernichtung aller Unterſchiedenheit und Vielheit des Seienden, der ſichtbaren Welt. Dies ſoll hier blos in einigen der klarſten Beweisſtellen gezeigt werden; denn viele würden nur unnöthig vielmal daſſelbe wiederholen. Wie bei Parmenides, nach Brandis[413]) bereits angeführten Worten, »Alles, was man für wirklich zu halten pflegt, ſeiner Mannichfaltigkeit und Veränderlichkeit nach undenkbar, in den Begriff des einigen, ſchlechthin einfachen Seins ſich zurückziehn, dieſem ausſchließlich Wahrheit und Wirklichkeit zukommen ſoll;« ſo heißt es im Upnekhat[414]) geradezu: »Dies Alles, was ſichtbar iſt, iſt reines Sein und irgend Anderes iſt nicht.« Oder:[415]) »In Allem, was ſichtbar iſt, vom Größten bis zum Kleinſten, ſehen die Weiſen mit dem Auge der Erkenntniß das reine allumfaſſende Eine Sein.« Wie des

413) S. Anm. 397. In dieſer pantheiſtiſchen Ausdrucksweiſe wird die Anſicht auch von Ariſtoteles angegeben Metaph. II, 4. p. 56. *τὸ γὰρ ἕτερον τοῦ ὄντος οὐκ ἔστιν· ὥστε κατὰ τὸν Παρμενίδου ἀνάγκη συμβαίνειν λόγον ἓν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν.* Ebenſo von Simplicius in Aristot. Phys. fol. 19. *πάντων ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λόγον, τὸν τοῦ ὄντος, ὁ Παρμενίδης φησίν.*

414) Oupnek'hat T. II. p. 448. »Hoc omne, quod visum fiat, *tò* hasti purum est, et aliud quidquam non est.«

415) Oupnek'hat T. II. p. 353. »*E τῷ* Brahma sumptum usque ad unam pennam paleae, docti et *oi* kianian cum oculo cognitionis, quidquid vident, ipsum illud (ens) purum, circumdans (omne), unicum vident.«

Parmenides eigene oben[416]) angegebene Worte lauten, daß

»Nichts iſt oder auch wird ſein
»Anderes außer dem Seienden,«

ganz ebenſo heißt es im Upnekhat:[417]) »Außer dem Seienden iſt nicht irgend Anderes und läßt ſich nicht erkennen.« Und dieſes Seiende oder reine Sein, welches zu ſeinem Gegenſatze hat die beſonderen Formen des Seins, wird ſehr paſſend veranſchaulicht durch Vergleichung der reinen Materie Thon oder Gold oder Eiſen, im Gegenſatze zu deren beſonderen Formen, den thönernen oder goldenen oder eiſernen Dingen; dieſe Formen ſeien leere Namen; das alles ſei eben nur Thon, nur Gold, nur Eiſen; in gleicher Weiſe verhalte es ſich mit dem abſoluten Sein. So heißt es in der Upaniſchade Tſchandogja[418]) in genauer Ueberſetzung aus dem Sanskrit: »Wie, o Guter, durch einen Klumpen Lehm alles Lehmartige erkannt wird, die Veränderung bloße Ausdrucksweiſe und Name, das Eigentliche aber Lehm iſt; wie ferner, o Guter, durch einen goldenen Ring alles Goldartige erkannt wird, die Veränderung bloße Ausdrucksweiſe und Name, das Eigent-

416) oben in Anm. 402.

417) Oupnek'hat T II. p. 101. »Et praeter id (nämlich dzat, wie Düperron ſchreibt, oder sat d. i. nach Anm 411. τὸ ὄν) ullum non est et sciendum non est.« In den Worten et sciendum non est ſcheint ſelbſt jene Dialektik des Parmenides zu liegen: οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, oben in Anm. 400.

418) b. Karl Windiſchmann Die Philoſophie im Fortgange der Weltgeſchichte Th. I. Abth. IV. S. 1617. Dieſelbe Stelle im Sanskrit-Text mit Lateiniſcher Ueberſetzung in Friedrich Windiſchmann's Sancara p. 136 sq. Vgl. Oupnek'hat T. I. p. 51. sq.

liche aber Gold iſt; wie ferner, o Guter, durch eine Scheere alles Eiſenartige erkannt wird, die Veränderung bloße Ausdrucksweiſe und Name, das Eigentliche aber Eiſen iſt: ſo iſt, o Guter, jener Begriff.« Demgemäß wird in dem Upnekhat[419]) ausgeſprochen: »Dieſe ganze Welt, die ſichtbar iſt, hat kein Sein und iſt eine leere Erſcheinung.« Das reine Sein iſt die Verneinung aller Beſtimmtheit des Seins, alles Daſeienden. Nach dem Upnekhat[420]) ſoll, wer das abſolute in ſeiner Reinheit erfaſſen will, die ganze täuſchende Sinnenwelt ihm wie einem Alles verſchlingenden Löwen zum Verzehren hingeben. Von Maja, d. i. nach P. v. Bohlen[421]) wörtlich

419) Oupnek'hat T. II. p. 440. »hic omnis mundus, quòd (qui) visus fiat, τὸ hasti (existentiam) non habet, et ostensum (quid) sine fuit (existit) est.« Ebend. p. 444. »Illi qui docti et scii sunt, totum mundum, quòd (qui) cum intuitu (ad intuitum) intrat, aondia (esse) sciunt, id est, vanum (falsum).« Ebend. p. 315. »Et ostensum sine est (sine existentia), mundus mendacium et pura imaginatio est.«

420) Oupnek'hat T. II. p. 427. heißt es von dem Maschghoul: »τὸν maia, quòd omni loco ostensum (monstratum, quod ostendit), mendacium est, et mater vitulorum (natorum) sensuum est, id victum (caesum) ut effecit, cum illo atmaï, quòd leo et edens omne est, faciat comedere (τὸν maia τῷ atma leoni devorandum praebeat.)« Ebend. p. 222. von der Gottheit: »ullum nomen, et (ulla) qualitas cum eo (ad eum) non potest pervenire: omnia in eo negativa fiant (nulla sunt).« So iſt das abſolute oder reine Sein in der Auffaſſung der Indiſchen Theologie, ganz wie in Hegel's Logik, Encyclopädie der philoſ. Wiſſenſch. §. 87., »die reine Abstraction, daher das abſolut-negative.« Daher im Oupnek'hat T. II. p. 117. »Quidquid cum oculo (in oculum) ingreditur (oculo videtur), figura eius non est: et cum oculo id non possunt videre: (verùm) vel cum τῷ rejicere omne quod praeter (illud est), possunt invenire.«

421) S. in Anm. 412.

»Täuſchung,« durch welche dieſe Sinnenwelt gegeben iſt, heißt es im Upnekhat[422]) ausdrücklich: »Das Nicht-Seiende zeigt ſie als ſeiend, und das Seiende als nicht-ſeiend; Sat, das abſolut Seiende, welches offenbar iſt, zeigt ſie nicht, aber die Welt, welche nicht iſt, zeigt ſie; das eben iſt Maja.« Man ſieht, wie die Upaniſchaden die Grunderkenntniß des Parmenides auch in der Form deſſelben darbieten, in dem Gegenſatze des Seienden und Nicht-Seienden. Ja die Upaniſchade Kathaka, welche gerade zu den älteſten und angeſehenſten heiligen Urkunden der Indiſchen Theologie gehört, ſtellt die Indiſche Grundanſicht ſogar in dem eigenthümlichſten Ausdrucke des Parmenides dar; denn wie Parmenides[423]) ſeine Erkenntniß

422) Oupnek'hat T. I. p. 406. »Et *τὸ* non est, existit, et *τὸ* existit, non est, ostendit; dzat (verum), quod manifestum est, non ostendit; mundum, quòd (vere) existens non est, ostendit: ipsum hoc est maia.« Ebenſo T. II. p. 216. »Ostensum sine est (sine existentia) mundum est (existentem) ostendit; et est (existentem) existentiam universalem, non est (non existentem) ostendit.« Wie in dieſen Stellen die Redeweiſe des Parmenides in die Augen fällt, ſo auch in folgender ebend. p. 231. von Gott: »non scientes, eum non est (non esse) sciunt (arbitrantur): non-existentia cum eo (ad eum) non pervenit.« Ueber Maja ſteht ebend. p. 444. sq. »Maia apparens faciens exanimatum bot (idolum), et errorem per incuriam, et multiplicitatem est: quemadmodum hic *τὸ* nihil, et *τὰ* absurda, et non-existentia, apparens (apparere) facit; ipse etiam nihil et absurdum (quid) est; et semper non fuit (nullum) purum (absolutum) est.« Auch von Parmenides ſchreibt der Sillograph Timon b. Diog. L. IX, 23.
Ὅς ῥ' ἐπὶ φαντασίας ἀπάτης ἀνενείκατο ὦσεις.

423) Parmenides ſpricht ſeine Anſicht aus in dem Einen Worte: *ἔστι*; ſo v. 41., oben in Anm. 400., v. 59., unten in Anm. 431., u. ſ. Fragt man nach dem Subjekte in dieſem Satze, ſo iſt kein ande-

des Abſoluten emphatiſch ausſpricht mit »Es iſt,« ſo ſteht in der Kathaka,[424]) nach genauer Uebertragung aus dem Sanskrit, geſchrieben von dem Abſoluten: »Wie wird es anders wahrgenommen,« d. h. hier: aufgefaßt, erkannt, »als von dem, der ſagt: Es iſt? Es iſt! ſo iſt es wahrzunehmen und nach ſeiner Weſenheit. Die Weſenheit erſcheint, wenn man es als: Es iſt! wahrgenommen hat.«

Hieraus iſt nun die Uebereinſtimmung der Grundanſicht des Parmenides und der höchſten Erkenntniß der Indiſchen Theologie völlig klar. Denn es iſt nachgewieſen, daß das Abſolute oder die Gottheit von Parmenides und von der vollendeten Wedanta in derſelben Beſtimmtheit

---

res denkbar, als »Tad,« womit in der Indiſchen Theologie das Abſolute bezeichnet wird, d. h. nach P. v. Bohlen »Es.« S. in Anm. 491. Vgl. Anm. 489. Der Griechiſche Ausdruck ἔστι iſt aber der allergenaueſte und treffendſte für dieſe Anſicht, weil in ihm keine Unterſcheidung von Subjekt und Prädikat gegeben iſt, welche der Anſicht widerſpricht, und auch bei unſerem »Es iſt« doch im Denken aufgehoben werden muß; denn es iſt hier weiter Nichts zu denken, als das reine Sein, blos Sein und ſonſt Nichts.

424) v. Karl Windiſchmann Philoſ d. Weltgeſch. Th. I. Abth. IV. S. 1717. Er ſagt, daß die Upaniſchaden, welche er mittheilt, »alle wörtlich genau überſetzt« ſeien, S. 1689., und zwar durch Laſſen und ſeinen Sohn Friedrich, nach S. XII. ſeiner Vorbemerkungen zur II. u. III. Abtheilung des Werkes. Daß die Kathaka eine der älteſten Upaniſchaden, der Sprache nach zu urtheilen, ſagt Friedrich Windiſchmann in ſ. Sancara p. 63. In universum id monendum est, plurimas vetustae linguae reliquias in Cathaca et Isavasyam-Upanishade inveniri; pauciores in Mundaca et Chhandogya, quas ideo seriores esse existimo. Das hohe Anſehn der Kathaka bezeugt auch Colebrooke, welcher On the Védas in d. Asiat. Res. T. VIII. p. 457. von ihr bemerkt: which is one of those most frequently cited by writers on the Védanta.

gedacht wird: als reines Sein, und daß auch [illegible]gen ist, genſatz zu dieſem in beiden Anſichten derſelbe [illegible]Seiende Nicht=Sein oder die ſichtbare Welt, als eine Welt der Maja oder der Täuſchung. Jetzt iſt noch die genauere Beſchreibung zu betrachten, welche uns Parmenides giebt von dem reinen Sein an und für ſich, und iſt noch zu unterſuchen, ob auch dieſe übereinſtimmt damit, wie die Indiſche Theologie in ihrer vollendeten Form das Abſolute beſchreibt nach ſeiner Weſenheit an und für ſich.

Heinrich Ritter[425]) äußert über die Philoſophie des Parmenides: »Es iſt merkwürdig, daß in derſelben gar nicht auf die Idee Gottes geſehen wird, welche doch beim Xenophanes den Mittelpunkt der Lehre bildete.« In der That wäre es ſehr merkwürdig, wenn es ſich ſo verhielte; wir hätten dann hier eine Philoſophie, die ſich gerade ſo ausnehmen müßte, wie eine Religion ohne Vorſtellung von Gott. Aber die angeführte Behauptung iſt ſo unrichtig, daß es jetzt unſere Aufgabe wird, das völlige Gegentheil zu erweiſen, nämlich daß die Philoſophie des Parmenides, wir dürfen nicht einmal ſagen, die Idee Gottes zu ihrem Mittelpunkte hat; ſogar damit könnte ihm noch Unrecht geſchehen; ſondern daß ſeine Erkenntniß und Wahrheit ausſchließlich iſt die reine Idee Gottes in Klarheit des Gedankens. Doch damit auch Niemand hier eine zu große Erwartung hege, ſo muß ich im Voraus bemerken: die Wahrheit des Parmenides iſt, wie das Brahma der Indiſchen Theologie, eben nur die reine Idee Gottes, d. h. die noch leere, unerfüllte, welche ge=

425) Geſch. d. Philoſ. B. I. S. 472.

des Al[illegible]wird, indem in Hinsicht auf die Gottheit all die [illegible]n der [illegible]ngen verneint werden, die dem Sinnlichen und Endlichen zukommen, wie Räumlichkeit, Zeitlichkeit, u. s. f., und nur überhaupt die rein übersinnliche Natur derselben erkannt wird; diese eben ist hier aufgefaßt in der Form des absoluten Seins, mit Vernichtung alles Sinnlichen und Endlichen. Denn die Alten,[426]) welche das, was Parmenides von dem absoluten Sein schreibt, als von der Gottheit gesagt darstellen, haben diese Philosophie ganz richtig verstanden.

Indessen liegt der Behauptung Heinr. Ritter's doch auch etwas Wahres zu Grunde, und hat er selber wohl auch das gar nicht gemeint, was er ausspricht. Er hat wohl nur sagen wollen, daß des Xenophanes Auffassung des Absoluten mit der Vorstellung, welche wir, die Christen, und welche die meisten Anderen von der Gottheit haben, mehr übereinstimme, als die Auffassung des Parmenides. Und das ist eine ganz richtige Bemerkung. Nämlich Xenophanes betrachtete die Gottheit, wie wir oben[427]) gesehen, als allmächtig, als Beherrscherin oder Lenkerin des Alls, auch als allwissend; aber in der Philosophie des Parmenides treten diese Bestimmungen des Absoluten, welche der gewöhnlichen Vorstellung von der Gottheit gerade die allerwesentlichsten sind, nirgends hervor, nicht etwa wegen Mangelhaftigkeit der Ueberlieferung, sondern es läßt sich klar zeigen, daß sie in der Auffassung des Parmenides gar nicht hervortreten konnten. Allmacht, Be-

426) S. oben Anm. 398.

427) S. oben Anm. 350., 367. u. 372.

herrſchung des Alls und Allwiſſenheit kann ja der Gottheit nur zugeſchrieben werden unter Vorausſetzung des Alls; in der Erkenntniß des Parmenides iſt ja aber das All, die ganze ſichtbare Welt, wie gezeigt worden, Nicht-Sein, und iſt nicht. Erſt in der zweiten Abtheilung ſeines philoſophiſchen Gedichtes, in ſeiner Darlegung des leeren Meinens, welchem die ſichtbare Welt für wirklich gilt, kann er reden und redet er in der That von einer »Gottheit, welche Alles regieret;« [428]) doch auf dem Standpunkte der wahren Erkenntniß, nach welcher nur das abſolute oder reine Sein iſt, wird dieſes nothwendig von ihm aufgefaßt auch in beziehungsloſer Weſenheit rein für ſich, ſo daß jene Beſtimmungen hier unzuläſſig ſind.

Wie die Auffaſſung des Xenophanes und des Parmenides, welche, die genannten Beſtimmungen ausgenommen, im Uebrigen übereinkommen, ebenſo verhalten ſich in der Indiſchen Theologie die pantheiſtiſche und die idealiſtiſche Auffaſſung des Abſoluten zu einander. Indem die pantheiſtiſche Anſicht, welche oben dargelegt worden, die Gottheit als die Eine Subſtanz des Alls erkennt, betrachtet ſie dieſelbe, wie Xenophanes, auch als Beherrſcherin des Alls, als allmächtig und allwiſſend. Dagegen die idealiſtiſche Anſicht, welche ausſchließlich das Eine reine Sein behauptet, und die ganze ſichtbare Welt als Nicht-Sein, als leere Täuſchung erkennt, muß nothwendig, wie Parmenides, an dem Abſoluten auch jene Beſtimmungen aufheben,

428) So ſagt Parmenides in ſeiner Betrachtung der ſichtbaren Welt *κατὰ δόξαν*, b. Brandis Comment. Eleat. v. 129.

ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ.

die ja das Vorhandenſein der Welt vorausſetzen, und muß uns alſo auch ein Abſtraktum[429]) darbieten, das Brahma, welches von der gewöhnlichen Vorſtellung der Gottheit gerade ſo verſchieden iſt, wie das reine Sein des Parmenides. Doch iſt dieſes Abſtraktum dieſelbe Gottheit, welche in der pantheiſtiſchen Anſicht die Subſtanz und die Beherrſcherin des Alls, nur in beziehungsloſer Weſenheit rein an und für ſich aufgefaßt. Der große Indiſche Theolog Sankara lehrt in völlig Parmenideiſcher Erkenntniß ausdrücklich und mit klaren Worten, nach Friedrich Windiſchmann,[430]) daß der Gottheit oder dem Abſoluten die Beſtimmungen der Weltregierung, der Allmacht und der Allwiſſenheit nur zukommen in der Sphäre der Unwiſſenheit, in welcher der ſichtbaren Vielheit des Seienden, der Welt, Wirklichkeit zugeſchrieben werde; in Wahrheit ſei das Abſolute an ſich ohne Thätigkeit oder, wie Parmenides ſich ausdrücken würde, ohne Bewegung.

Nun wenden wir uns zur genaueren Betrachtung, wie ſowohl Parmenides als die Indiſche Theologie das abſolute Sein oder das Brahma in ſeiner reinen Weſenheit an und für ſich, näher beſchreiben.

---

429) Das bemerkt auch Hegel ausdrücklich in ſ. Vorleſ. über d. Philoſ. d. Religion Th. II. Abſchn. 1. S. 313. d. Ausg. 1832. »Brahm iſt dies Abſtraktum, nicht Subjektivität.«

430) Sancara p. 155. Domini regimen, omniscientia et omnipotentia sunt solum respectu huius divisionis per ignorantiam, realiter in purissimo illo animo nulla activitas esse potest. Haec Sancara. Was hier mit der divisio per ignorantiam gemeint iſt, ſ. oben in Anm. 407.

Erſtlich ſehen wir, daß Parmenides an dem abſoluten Sein, wie Xenophanes an der Gottheit, ſowohl Gewordenſein als Vergänglichkeit, ſowohl Urſprung als Aufhören verneint. Parmenides ſchreibt:[431])

»Hier giebt es gar viele Beweiſe,
»Daß nicht geworden das Seiende iſt und nimmer vergehn wird.«

Und er fragt:[432])

»Denn welche Geburt willſt ihm du erforſchen?
»Woraus wär' es geworden? Denn aus Nicht-Seiendem, laſſ' ich
»Dich nicht ſagen, noch denken.«

Daſſelbe lehren die Upaniſchaden des Upnekhat[433]) in unzähligen Wiederholungen von dem abſoluten Sein: »Es

---

431) b. Brandis Comment. Eleat. v. 58—60.

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται, ὡς ἔστι· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασσι
πολλὰ μάλ' ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν.

Ebenſo v. 88.

ἐστὶν ἄναρχον, ἄπαυστον, κτλ.

Vgl. Xenophanes oben in Anm. 347. Meliſſos fragm. 1. b. Brandis p. 186. sq.

432) b. Brandis v. 63—65.

τίνα γὰρ γενεὴν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν.

Die genauere Dialektik, durch welche Parmenides die Behauptung begründet, daß dem Seienden weder Entſtehen noch Vergehen zukomme, finde ich in der Indiſchen Theologie nicht; daher ich dies hier übergehe.

433) Oupnek'hat T. II. p. 214. »Illud ens subtile, quemadmodum cum oculo apparenti (externo) res alias vident, non potestas videt (non possibile est videre). Id productum non fuit: id periens (destructum) non fiat.«

iſt nicht hervorgebracht, es gehet nicht unter.« Und in der Upaniſchade Tſchandogja[434]) heißt es von dem abſoluten Sein, in genauer Ueberſetzung aus dem Sanskrit: »Seiend war Dies, o Guter, von Anfang, Eines, ohne Zweites. Einige ſagen: Nicht ſeiend war dies von Anfang, Eines ohne Zweites; aus dem Nicht-Seienden wurde das Seiende erzeugt. Wie kann dies aber, o Guter, ſo ſein? Wie könnte aus dem Nicht-Seienden das Seiende erzeugt werden?« Auch die Bhagavad-Gita[435]) ſagt in völlig Parmenideiſcher Erkenntniß: »Was in Wahrheit nicht iſt, das kann unmöglich jemals ſein; noch kann, was wirklich iſt, jemals aufhören zu ſein.«

Demnächſt verneint Parmenides an dem abſoluten Sein auch alle Bewegung, ſowohl Bewegung dem Weſen nach, d. i. Veränderung, Wandelbarkeit, als auch Bewegung im Raume; es verharre feſt und unwandelbar Daſſelbige. Da nun in ſeiner Erkenntniß außer dem Seienden Nichts iſt, ſo erklärt er hiemit auch alle ſichtbare Veränderung, Entſtehen und Vergehen der Dinge, für leeren Schein. Parmenides ſchreibt:[436])

---

434) b. Karl Windiſchmann Philoſ. d. Weltgeſch. Th. I. Abth IV. S. 1617. und im Urtext mit Lateiniſcher Ueberſetzung b. Fried. Windiſchmann Sancara p. 134. sq. Vgl. Oupnek'hat T. I. p. 52.

435) Bhagavad-Gita II, 16. p. 134. im Hinblick auf das Abſolute: »Quod vere non est, id fieri nequit ut existat; nec ut esse desinat, quod vere est: amborumque horum perspectum discrimen iis, qui rerum veritatem cernunt.«

436) b. Brandis v. 98—102.

ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἐστίν,

»Dem hat das Verhängniß beſchieden,
»Völlig beweglos zu ſein; darum iſt eiteler Wortſchall
»Alles, was da die Sterblichen reden und glauben als Wahrheit,
»Werden und wieder vergehn, da ſein und wiederum nicht ſein,
»Oder verändern den Ort, ſichtbare Beſchaffenheit wechſeln.«

Ganz ebenſo lehret die Indiſche Theologie[437]) von dem abſoluten Sein: »Es iſt unbeweglich, es erleidet keine Veränderung.« Auch räumliche Bewegung wird an ihm,

---

ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν, διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

Der 99. Vers iſt hier überſetzt nach Buttmann's Vermuthung b. Heindorf ad Plat. Theaet. p. 180. *οὖλον ἀκίνητον τελέθειν.* Mit dem Inhalte dieſer Verſe ſtimmt die Meldung des Ariſtoteles überein de coelo III, 1. oben in Anm. 395. Daſſelbe lehrt Parmenides v. 87. sq. *αὐτὰρ ἀκίνητον κτλ.* und v. 90. sq. *ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον κτλ. οὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει κτλ.* auch v. 61. nennt er das Seiende *ἀτρεμές.* Vgl. Xenophanes in Anm. 360. und Meliſſos fragm. 4. 5. u. 11. b. Brandis p. 188. sq.

437) So ſteht im Oupnek'hat T. II. p. 126. Et illud dzat (ens) »sine motu est, et forma aram (quietis) est.« T. II. p. 214. »Id motum (mutationem) non habet, et sine qualitate est.« Ebenſo T. II. p. 223. p. 230. p. 451. und in unzähligen Stellen. Daſſelbe ſagt auch Sankara b. Friedrich Windiſchmann a. a. O. p. 127. in genauer Ueberſetzung aus dem Sanskrit: Illud »omni mutatione liberum.« Vgl. Colebrooke in Anm. 361. und W. Jones in Anm. 382. Da nun außer dem Einen unwandelbaren ruhenden Sein Nichts iſt, ſo wird auch alle ſichtbare Thätigkeit oder Veränderung für leere Täuſchung erklärt, wie wir bereits in Anm. 406. durch Friedrich Windiſchmann erfahren: totum hunc mundum eiusque activitatem non esse realem. Ja im Oupnek'hat T. I. p. 316. heißt es ſelbſt mit völlig Eleatiſcher Dialektik: »Cum imaginatione sua homo scit (arbitratur), quòd etiam faciens id est, et etiam factum factum; sed id ab his duabus qualitatibus immune est; quid? (nam) id omne ipsum est: proinde faciens quid esset? et factum factum (esse)

wie wir bereits oben[438]) geſehen, ausdrücklich verneint. Und in dieſer Erkenntniß wird nothwendig auch hier alle ſichtbare Thätigkeit oder Veränderung für leere Täuſchung erklärt.

Ferner ſchreibt Parmenides[439]) von dem abſoluten Sein:

»Weder auch war es, noch wird's je ſein, dieweil es zumal jetzt »Ganz und in Einheit beiſammen.«

Damit meint er, wie Brandis[440]) bemerkt: »auch der Form der Zeit nicht unterworfen,« ſondern »in der zeitloſen Gegenwart iſt es.« Ebenſo verneint auch die Indiſche Theologie an dem abſoluten Sein ausdrücklich die Zeit; Sankara[441]) ſagt: »die drei Formen der Zeit finden

---

quomodo foret?« T. II. p. 124. »Non ab eo aliquid productum fuit; et non id ab aliqua re productum fuit.« T. I. p. 304. »Faciens actiones non est: attamen, in adspectu, faciens actiones advenit;« wobei es ſich von ſelbſt verſteht, daß die actiones in adspectu bloße Täuſchung ſind.

438) S. Anm. 362.

439) b. Brandis v. 62. 63.
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἓν συνεχές.
Daher ſchreibt auch Ammonios in Aristot. de Interpr. fol. 58., den Gedanken für die Helleniſche religiöſe Vorſtellung ausdrückend: *ὡς .. ὁ Παρμενίδης (ἐδίδαξε) ... οὐδέν ἐστι παρὰ τοῖς θεοῖς οὔτε παρεληλυθὸς οὔτε μέλλον ... ἀλλὰ πάντα παρ' αὐτοῖς ἐν ἑνὶ τῷ νῦν ἐστι τῷ αἰῶνι ἱδρυμένα κτλ.* Nicht zu derſelben Klarheit des Gedankens des abſoluten Seins oder der Ewigkeit erhebt ſich Meliſſos, welcher fragm. 1. b. Brandis p. 187. von dem abſoluten Sein ſchreibt: *ἀεὶ ἄρα ἦν τε καὶ ἔσται.*

440) Geſch. d. Griech. u. Röm. Philoſ. B. I. S. 381.

441) b. Friedrich Windiſchmann Sancara p. 127. in einer auch im Ur-

bei ihm nicht ſtatt;« und das Upnekhat:[442]) »Es iſt erhaben über die vergangene und gegenwärtige und künftige Zeit.« Am deutlichſten geht aus einer Mittheilung von W. Jones hervor, mit welcher Klarheit die Indiſchen Theologen den Begriff des abſoluten Seins oder der Ewigkeit erfaßt haben. Dieſer[443]) ſchreibt: In einem Kalender von Benares befinde ſich folgende Stanze: »Tauſend Große Zeitalter ſind ein Tag Brahma's,« des Gottes dieſes Namens in dem Trimurti; »tauſend ſolche Tage ſind eine Indiſche Stunde Wiſchnu's; ſechshundert tauſend ſolche Stunden bilden eine Rudra-Periode; und eine Million Rudren (oder zwei Quadrillionen fünfhundert und zweiundneunzig tauſend Trillionen Mondjahre) ſind blos eine Sekunde für das höchſte Weſen.« Wie Viele bei uns würden nicht mit dieſer Beſchreibung der Ewigkeit zufrieden ſein! Aber »die Indiſchen Theologen,« bemerkt W.

---

text mitgetheilten Beſchreibung des abſoluten Seins: ubi »tria tempora locum non habent.«

442) Oupnek'hat T. II. p. 123. »Et id est superius e tempore mazzi (praeterito), et hal (praesenti), et estekbal (futuro).«

443) On the chronology of the Hindus in d. Asiat. Res. T. II. p. 114. sq. In the preface to a Váránas almanack I find the following wild stanza: »A thousand Great Ages are a day of Brahmá; a thousand such days are an Indian hour of Vishnu; six hundred thousand such hours make a period of Rudra; and a million of Rudras (or two quadrillions five hundred and ninety-two thousand trillions of lunar years) are but a second to the Supreme Being.« The Hindu theologians deny the conclusion of the stanza to be orthodox: — »Time,« they say, »exists not at all with God;« and they advise the astronomers to mind their own business, without meddling with theology.

Jones, »leugnen, daß der Schluß der Stanze den heil. Schriften gemäß sei. Zeit, sagen sie, findet gar nicht statt bei der Gottheit; und sie rathen den Astronomen in ihrem Fache zu bleiben, und sich nicht mit Theologie zu befassen.«

Wie das absolute Sein ohne Zeitlichkeit, so ist es auch ohne Räumlichkeit, nach Parmenides,[444])

»Da es verbreitet nicht ist allwärts durchaus in dem Weltall,
»Auch nicht zusammengedrängt.«

Gleichwohl ist es aber auch allgegenwärtig; denn nach der Ansicht des Parmenides ist ja nicht irgend Etwas irgendwo außer dem Seienden. Doch eine raumlose Gegenwart hat es, als ein übersinnliches. Dasselbe lehren die Upanischaden des Upnekhat[445]) von dem absoluten Sein: »Es hat keinen Ort; man kann nicht sagen, es ist oben oder unten oder in der Mitte.« Dennoch heißt es auch wieder:

---

444) b. Brandis v. 75. 76.
οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον,
οὔτε συνιστάμενον.
Das heißt offenbar: es sei weder überall verbreitet, noch auf einem Punkte beisammen, also überhaupt ohne Räumlichkeit. Auch nach Plat. Theaet. p. 180. E. ist es *οὐκ ἔχον χώραν.* Ebenso findet Heinr. Ritter, in s. Gesch. d. Philos. B. I. S. 468. ff. und Brandis in s. Gesch. d. Griech. u. Röm. Philos. B. I. S. 380, daß Parmenides dem absoluten Sein die Räumlichkeit abspricht.

445) Oupnek'hat T. II. p. 121. »Illud ens purum cum munditia et lumine cordis scitum sit, quòd ei locus etiam non est.« T. II. p. 250. »Et aliquis id non potest dicere, quòd supra est, vel infra est, vel in medio.« T. II. p. 230. »Et sine loco est,« und bald darauf wieder p. 231. »Et praesens est (ubique).« Ebenso T. II. p. 6. p. 117. und in unzähligen Stellen.

»Es ist gegenwärtig überall.« In der Tschandogja[446]) steht in genauer Uebersetzung aus dem Sanskrit: »Das Seiende siehest du nicht, es ist aber wahrlich hier.«

So ohne Räumlichkeit und Zeitlichkeit, besteht das absolute Sein, nach Parmenides, durch und für sich selbst. Platon[447]) sagt ausdrücklich, daß das absolute Sein des Parmenides »beruht es selbst in sich selbst.« Und Parmenides schreibt:[448])

»Gleich an sich selbst, gleichbleibend sich selbst, für sich selber besteht es.«

Ganz ebenso lehren die Upanischaden des Upnekhat:[449]) »Durch sich selbst und für sich selbst besteht es.«

---

446) b. Karl Windischmann Philos. d. Weltgesch. Th. I. Abth. IV. S. 1740. Hier wird die unsichtbare Allgegenwart des absoluten Seins vergleichungsweise in folgender Erzählung versinnlicht. Uddalaka spricht zu Svetaketus: »Wenn du Salz ins Wasser geworfen, tritt morgen vor mich hin. — So that er. — Ihm sagte Uddalaka: bring her das Salz, das du gestern Abend ins Wasser geworfen. — Jener, suchend, fand es nicht; es war gleichsam aufgelöst. — Koste das Wasser von einer Seite; wie schmeckt es? — Salzig. — Koste es aus der Mitte — wie? — Salzig. — Koste es von der anderen Seite — wie? — Salzig. — Wirf dieses weg, und komme zu mir. — So that er. — Ihm sagte er: das Seiende siehst du nicht, es ist aber wahrlich hier.« Dasselbe in der Urschrift und in Lateinischer Uebersetzung b. Friedrich Windischmann Sancara p. 185.

447) Theaet. p. 180. E. mit Rücksicht darauf, daß es unbeweglich: *ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ, οὐκ ἔχον χώραν, ἐν ᾗ κινεῖται.*

448) b. Brandis v. 90. nach Karsten's Verbesserung: *ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται.*

449) Oupnek'hat T. II. p. 2. »Et semper cum ente suo stans (in se perseverans) est.« T II. p. 223. »Et semper cum se (per

Vornehmlich hebt Parmenides dies an dem abſoluten Sein hervor, daß es an ſich durchaus gleich ſei, weder irgendwo mehr, noch irgendwo weniger; und deßhalb verneint er an ihm auch die Theilbarkeit. Mit der Theilbarkeit würde nicht blos eine Verſchiedenheit und Vielheit des Seins, ſondern auch zwiſchen dem getheilten oder getrennten ein Leeres, ein Nicht-Sein zu denken ſein. Das Nicht-Sein aber erklärt Parmenides, wie wir bereits oben[450]) geſehen, für undenkbar; ſo daß die Eleatiſche Grundanſicht hierin entſchieden widerſpricht den Atomikern Leukippos und Demokritos, welche ein Leeres annahmen.[451]) Parmenides[452]) ſchreibt von dem abſoluten Sein:

»Aber auch theilbar nicht iſt es, dieweil durchaus es ſich gleich iſt;
»Weder ja iſt's hier mehr, ſo daß es nicht bliebe beiſammen,
»Noch iſt's weniger auch; ganz iſt mit Sein es erfüllet.«

---

se) stans (subsistens) est.« T. II. p. 230. »Et cum se (per se) stans (permanens) est.« T. II. p. 100. »Et ipse cum ipso (per ipsum) est.« T. I. p. 304. »Et is ipse cum ipso (in se ipso) est.«

450) S. Anm. 400. Auch v. 65. 66. ſagt er:
οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἐστὶν ὅπως οὐκ ἔστι.

451) S. über das Verhältniß der Eleatiſchen Grundanſicht zu der atomiſtiſchen, Ariſtoteles de generat. et corrupt. I, 8. unten in Anm. 563.

452) b. Brandis v. 83 — 85.
οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι·
οὐδέ τι χειρότερον· πᾶν δ' ἔμπλεών ἐστιν ἐόντος.
Und v. 110.
ἦ γὰρ πάντοθεν ἶσον ὁμῶς ἐν πείρασι κυρεῖ.
Vgl. v. 105. u. 106. unten in Anm. 461. Ebenſo betrachtete Xenophanes die Gottheit als an ſich durchaus gleich. S. oben Anm. 353

Oder, wie die letzten Worte auch überſetzt werden können, was aber dem Gedanken nach Daſſelbe: »mit Sein iſt Alles erfüllet.« In einer anderen Stelle ſagt Parmenides:[453])

»Giebt es doch weder ein Nichts, das ſeine Vereinigung hemmte;
»Noch auch iſt es ja möglich dem Sein, daß ledig von Sein es
»Wär' hier mehr, dort minder; denn ganz iſt's ohne Beraubung.«

Völlig ebenſo lehrt die Indiſche Theologie von dem abſoluten Sein. Sankara[454]) ſagt ausdrücklich, es ſei »an ſich gleich,« und verneint an ihm ebenfalls die Theilbarkeit. Auch die Bhagavad-Gita[455]) nennt es »ein einfaches und untheilbares.« Und in den Upaniſchaden des Upnekhat[456]) ſtehet mit klaren Worten: »Es iſt gleich

---

453) b. Brandis v. 107—109.
οὔτε γὰρ οὐκ ἐόν ἐστι, τό κεν πάυῃ μιν ἱκεῖσθαι
εἰς ὁμόν· οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴῃ κενὸν ὄντος
τῇ μᾶλλον, τῇ δ' ἧσσον· ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον.
Der Sinn dieſer Verſe iſt einfach klar, wenn man in dem zweiten derſelben die Worte ſo verbindet: *οὔτ' ἔστιν ὅπως ἐὸν εἴῃ κενὸν ὄντος* u. ſ. f. Vgl. Meliſſos fragm. 5. u. 14. b. Brandis p. 189. sq. u. p 195. sq.

454) b. Friedrich Windiſchmann Sancara p. 127. Illud »uniforme.« Daß er auch die Theilbarkeit deſſelben verneint, iſt ſchon oben in Anm. 407. gezeigt worden.

455) Bhagavad-Gita VIII, 3. p. 155. »Essentia simplex ac individua est summum numen.« Ebend. IX, 18. p. 156. ſagt Ardſchuna zur Gottheit: »Tu es simplex illud ac individuum.« Und ebend. XVIII, 20. 21. p. 184. heißt es: »Qua cognitione quis in omnibus, quae exstant, unicum existendi elementum incorruptibile cernit, indiscretum in discretis, eam cognitionem scias essentialem. Singulatim autem quae cognitio varios existendi modos peculiares novit in omnibus quae existunt, hanc cognitionem scias esse impetuosam.«

456) Oupnek'hat T. I. p. 405. »In omni loco et in omni tempore

überall und immer;« zwar »in der ſinnlichen Wahrnehmung zeigt es Verſchiedenheit,« aber »es iſt gleich im Größten und im Kleinſten;« und »es iſt untheilbar;« und »es iſt ohne Aufhören,« d. h. ohne Unterbrechung, ſo daß kein Anderes irgendwo; »es iſt erfüllt ſelbſt mit ſich ſelbſt;« und »es erfüllt Alles, und nicht irgend ein Ort iſt leer von ihm.« Daher beſtreiten auch die Wedantinen, wie Colebrooke[457]) meldet, die Annahme eines Leeren in der Anſicht der Indiſchen Atomiker.

---

aequale (par, idem) est.« T. I. p. 174. »In apparet (apparentia) cum figura dualitatis, et differentiam monstrans est.« T. I. p. 128. heißt es von der Auffaſſung des Abſoluten in ſeiner reinen Weſenheit: »In hoc gradu (meditationis) omnes differentiae coloris et multitudinis, unum redditae (sint).« Daß es Daſſelbe im Größten und im Kleinſten, T. II. p. 353. in Anm. 415. Auch T. II. p. 222. ſteht: »Et in culice et elephante aequalis est.« Und T. II. p. 126. »Et illud dzat (ens) divisionis (partium) capax non est« T. II. p. 123. »Et id est akla, id est, divisionis (partium) non capax.« T. II. p. 415. »Forma scientiae est; et collectio scientiae etiam non est, cum causa illa, quòd divisionis capax non est. Was mit dieſer forma scientiae gemeint iſt, darüber ſ. weiter unten in Anm. 480. T. II. p. 215. »Quandoquidem hoc unum ens, ab initio usque ad finem in omni sit, id sine fine dicunt.« T. II. p. 451. »Et quandoquidem id sine fine est, secundum quo loco contineatur?« T. II. p. 231. »Is ipse cum se ipso plenus est.« T. I. p. 300. »Nomen eius porsch est; id est, omni loco plenus est (omnia loca implet).« T. I. p. 181. »Et ille porsch in omni (re) plenus est (omnia implet), et ullus locus ab eo vacuus non est.« Daher wird auch das abſolute Sein in der Indiſchen Theologie häufig mit dem Alles erfüllenden Aether verglichen, auch von Sankara b. Friedrich Windiſchmann a. a. O. p. 127. »uniforme, aeternum, aetheris instar omnia penetrans.« Vgl. Oupnek'hat T. II. p. 224. und T. II. p. 215. unten in Anm. 480.

457) S. unten Anm 572.

Weil aber das abſolute Sein durchaus volles Sein iſt, und ihm Nichts mangelt, ſo wird demſelben auch Vollkommenheit von Parmenides zugeſchrieben. Dieſer ſagt:[458])

»Um deßwillen das Sein auch unvollkommen nicht ſein kann.
»Denn nicht mangelhaft iſt es; dem Nicht-Sein mangelte Alles.«

Ebenſo lehren die Upaniſchaden des Upnekhat[459]) von dem abſoluten Sein: »Es bedarf nicht irgend etwas; es iſt ohne Fehl und ohne Mangel.«

Endlich, um einige minder wichtige Beſtimmungen zu übergehen,[460]) die ſich aus dem Dargelegten von ſelbſt

---

458) b. Brandis v. 93. 94.
οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἐστὶ γὰρ οὐκ ἐπιδευές· μὴ ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.
Ebenſo legt Parmenides dem abſoluten Sein Vollkommenheit bei in v. 103. Anm. 461., in v. 109. Anm. 453., auch wohl durch den Ausdruck οὖλον in v. 61. Anm. 460. Vgl. Heinr. Ritter Geſch. d. Philoſ. B. I. S. 473.

459) Oupnek'hat T. II. p. 250. »Et ei ulla indigentia non est.« T. II. p. 117. »Ipsum illud sine defectu est.« T. II. p. 126. Et illud dzat (ens) »sine dedecore (defectu) est.« T. I. p. 52. Ens (hast) »sine vitio et sine defectu.« T. II. p. 230. »Et aliqua re indigens non est.« Daher wird dem abſoluten Sein, oder der Gottheit in ihrer Weſenheit an ſich, auch nicht Verlangen beigelegt; worüber unten in Anm. 490.

460) So nennt Parmenides das abſolute Sein, weil außer ihm Nichts iſt, auch »einzig,« μουνογενές; die Indiſche Theologie »Eines, ohne Zweites,« wie wir oben S. 277. geſehen. Vgl. Oupnek'hat T. II. p. 2. p. 444. u. f. Aus demſelben Grunde iſt auch das abſolute Sein des Parmenides nicht irgendwomit zu vergleichen, ſondern nur »ſich ſelbſt gleich,« ὅμοιον ἑαυτῷ, nach Plutarch adv. Colot. 13., ſowie auch nach Hegel in ſ. Wiſſ. d. Logik S. 77—78. das reine Sein »nur ſich ſelbſt gleich« iſt. Auch im Oupnek'hat T. II. p. 223. heißt es: »Et τὸ schetat non habet;

ergeben, ſtellt uns Parmenides den Gedanken des abſoluten Seins als eines an ſich Vollendeten oder Vollkommenen und an ſich durchaus Gleichen in einem treffenden Bilde hin; er ſchreibt:[461])

---

id est, similitudinem (sui similem) non habet.« T. I. p. 304. »Rationem (similitudinis) faciens alicui (enti) cum se, non est; nam omne is est.« Und mit dem Ausdrucke *οὖλον*, welchen Parmenides in v. 61 von dem abſoluten Sein gebraucht, ſcheint nichts Anderes gemeint zu ſein, als was Colebrooke in d. Transact. T. II. p. 35. an der Indiſchen Gottheit bezeichnet durch entire. Außerdem ſoll Parmenides noch unzähliges Andere von dem abſoluten Sein ausgeſagt haben, nach Simplicius in Aristot. Phys. fol 26. *ἓν λέγων τοσαῦτα κατηγορεῖ αὐτοῦ· ἐστὶ γὰρ* (v. 61.)

οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον
καὶ ἀκίνητον καὶ ἀΐδιον καὶ ἀδιαίρετον καὶ μυρία ἄλλα.

Dieſes unzählige Andere kann aber offenbar nur in noch mehr Verneinungen ſinnlicher und endlicher Beſchaffenheit beſtanden haben. Eben darin beſteht auch die weitere Beſchreibung des abſoluten Seins in den Upaniſchaden des Upnekhat, nur daß ſie natürlich hier ins Grobſinnliche fortgeht, wie z. B. in folgender ausführlicheren Stelle T. II. p. 214. »Et illud ens subtile, quemadmodum cum oculo apparenti (externo) res alias vident, non potestas videt (non possibile est videre). Id productum non fuit: id periens (destructum) non fiat: et id siccum non fiat: et non urit (non uritur): id motum (mutationem) non habet: et sine qualitate est: et testis est (verae existentiae): et purum est: (et manum) et pedem non habet.« Und weiter: »et litteram, et figuram, et tactum, et colorem, et gustum, et odorem non habet: et alterationem et mutationem non habet: et desiderium non habet.« Beſonders häufig iſt der Ausdruck: »sine qualitate est,« auf welche Verneinung auch Parmenides in v. 102. Anm. 436. hindeutet. Ebenſo nennt Hegel in ſ. Wiſſ. d. Logik Th. I. Abſch. I. S. 77. das reine Sein ein »qualitätsloſes.«

461) b. Brandis v. 103—106.
αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστίν,

»Aber dieweil vollendet in ſeiner Begrenzung das Sein iſt,
»Zeigt es ſich ähnlich dem Körper der völlig gerundeten Kugel,
»Aus der Mitte heraus gleich durchweg. Denn ja nicht größer
»Kann es, nicht kann es geringer ja ſein hier weder noch dorten.«

πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον,
οὔτε τι βαιότερον πελέμεν χρεών ἐστι τῇ ἢ τῇ.

Ebenſo hat, wie bereits früher bemerkt, Xenophanes die Gottheit in dem Bilde der Kugel aufgefaßt, nach Theophraſtos in dem Bruchſtücke de Xenophane c. 3. b. Karſten p. 184. *πάντῃ δὲ ὅμοιον ὄντα (τὸν θεὸν) σφαιροειδῆ εἶναι· οὐ γὰρ τῇ μὲν, τῇ δ' οὐ τοιοῦτον εἶναι, ἀλλὰ πάντῃ.* Vgl. Theophraſtos b. Simplic. in Aristot. Phys. fol. 6. a. u. b. Beſſarion in Brandis Comment. Eleat. p. 17. sq. Cic. Acad. Q. IV, 37. Sext. Empir. Hypot. I, 225. III, 218. Diog. L. IX, 19. Daß Parmenides das abſolute Sein in der angegebenen Weiſe verbildlicht, wird ſchon von Platon im Sophist. p. 244. E. hervorgehoben, dann auch von Theophraſtos in dem Bruchſtücke de Xenophane c. 4., wo es heißt: *ἔτι τί κωλύει πεπεράνθαι καὶ ἔχειν πέρατα ἓν ὄντα τὸν θεόν; ὡς καὶ ὁ Παρμενίδης λέγει ἓν ὂν εἶναι αὐτὸν »πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης« κτλ.* Es iſt aber die Kugelgeſtalt dem Parmenides ein bloßes Bild, wie aus ſeiner ganzen Grundanſicht von ſelbſt hervorgeht, und Simplicius ausdrücklich ſagt, in Aristot. Phys. fol. 31. b. *εἰ δ' εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ τὸ ἓν ὂν φησι, μὴ θαυμάσῃς. διὰ γὰρ τὴν ποίησιν καὶ μυθολογικοῦ τινος παράπτεται πλάσματος.* Vgl. Procl. in Plat. Tim. p. 160. s. m. Plotin. Ennead. V, 1, 8. u. A. Daher iſt Platon's Kritik a. a. O. durchaus ungerecht, indem ſie nicht auf die Bedeutung des Bildes eingeht, ſondern an dem Bilde ſelbſt feſthält; denn Platon bemerkt: *τοιοῦτόν γε ὂν τὸ ὂν μέσον τε καὶ ἔσχατον ἔχει, ταῦτα δὲ ἔχον πᾶσα ἀνάγκη μέρη ἔχειν.*

Hiebei ergiebt ſich, daß des Xenophanes Auffaſſung der Gottheit in Hinſicht auf Begrenztheit oder Unbegrenztheit im Grunde gar nicht verſchieden geweſen iſt von der des Parmenides, ungeachtet er ſich hierüber ſehr verſchieden ausdrückt. Denn nach Theo-

Man muß bekennen, daß es in keiner angemeſſeneren Geſtalt, als der Kugel, ſich verbildlichen läßt, dieſes reine

---

phraſtos b. Karſten p. 104. und b. Simplicius in Aristot. Phys. fol. 6. a. ſoll Xenophanes von der Gottheit gelehrt haben: *οὔτ' ἄπειρον εἶναι οὔτε πεπεράνθαι.* Hören wir aber die Begründung, wie ſie von Theophraſtos angegeben wird, ſo verneinte er deßhalb die Unbegrenztheit an der Gottheit, damit dieſe nicht zu etwas völlig Unbeſtimmtem und Leerem würde; *ἄπειρον μὲν τὸ μὴ ὂν εἶναι.* Und wieder die Begrenztheit verneinte er an ihr, um nicht eine Vielheit des Seienden zuzugeſtehen; *περαίνειν δὲ πρὸς ἄλληλα, εἰ πλείω εἴεν.* Alſo dachte Xenophanes, wie Parmenides, die Gottheit ſei ein Beſtimmtes, Wirkliches, aber nicht durch Anderes Begrenztes, weil außer ihr Nichts ſei, ſondern ſie ſei begrenzt durch ſich ſelbſt; und deßhalb betrachtete er ſie auch, wie Parmenides, als kugelgeſtaltig. Auf der anderen Seite hat auch Meliſſos, indem er das Seiende als *ἄπειρον* bezeichnete, gar nicht etwas von der Anſicht des Xenophanes und des Parmenides Verſchiedenes gedacht, ſondern nur das Wort *ἄπειρον* in einem anderen Sinne gebraucht; denn er ſagt fragm. 2. b. Brandis p. 188. *τὸ δὲ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν, ἄπειρον τυγχάνει ἐόν· ἄπειρον ἄρα τὸ ἐόν.* Er meinte alſo damit, daß das abſolute Sein ohne Urſprung und ohne Aufhören oder ewig ſei, was auch die beiden anderen Eleaten lehren. Und auch da, wo er das Wort *ἄπειρον* in der Bedeutung »unbegrenzt« nimmt, wie in fragm. 3. a. a. O., will er damit nur die Begrenztheit durch Anderes verneinen, welche eine Vielheit des Seienden vorausſetzen würde. Daſſelbe meint wohl auch Parmenides, wenn er das abſolute Sein, ungeachtet er es ſonſt als begrenzt durch ſich ſelbſt darſtellt, v. 61. doch auch als *ἀτέλεστον* bezeichnet. Demnach erſcheint die Unterſcheidung, welche Ariſtoteles Metaph. I, 5. p. 18. zwiſchen den Anſichten des Xenophanes, Parmenides und Meliſſos macht, als unbegründet. Er ſchreibt: *Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην· διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δ' ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτό·* und von Xenophanes ſagt er: *οὐδὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως*

Sein, von welchem ja auch Hegel[462]) ſagt: es könne beſtimmt werden »als abſolute Indifferenz oder Identität.« In derſelben Geſtalt verbildlicht auch die Indiſche Theologie das abſolute Sein, oder das Brahma oder Parabrahma, wie J. J. Wagner[463]) mit klaren Worten meldet: »Sein angemeſſenſtes Symbol iſt die nach allen Richtungen in ſich ſelbſt geſchloſſene Sphäre.« Ja wir erfahren durch einen Augenzeugen, durch Haafner, daß die Indier daſſelbe auch in dem Bilde einer wirklichen Kugel verehren; nach Haafner[464]) wird es in dem Indi-

---

τούτων ἔοικεν οὐδετέρας θιγεῖν. Es fällt in die Augen, daß Ariſtoteles dieſe Unterſcheidung blos darauf gründet, daß der eine das abſolute Sein »begrenzt,« der andere »unbegrenzt,« der dritte »weder begrenzt noch unbegrenzt« nennt. Meliſſos, welcher hiernach das abſolute Sein als ſtoffartig gefaßt haben ſoll, widerſpricht dem ausdrücklich, fragm. 16. b Brandis p. 196. *εἰ μὲν ἐὸν εἴη, δεῖ αὐτὸ ἓν εἶναι· ἓν ἐόν, δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν.* Doch das iſt ganz richtig, daß Meliſſos das abſolute Sein ſinnlicher, nicht in gleicher Klarheit des Gedankens, wie Parmenides, aufgefaßt hat.

462) Encyclop. d. philoſ. Wiſſ. §. 86.

463) Ideen zu einer allgemeinen Mythologie S. 86.

464) Haafner, welcher den größten Theil ſeines Lebens, zuletzt in Dienſten der Holländiſchen Oſtindiſchen Geſellſchaft zu Nagapatnam in Indien gelebt hat, meldet in ſ. Reiſe in Indien i. J. 1784., a. d. Holländ. im Auszuge in dem Journal der neueſten Land- und Seereiſen, Berl. 1810. B. VII. S. 260. Folgendes, das wegen ſeiner Wichtigkeit hier ausführlicher mitgetheilt zu werden verdient: »Wir fuhren über den Fluß Gondakama, der nicht weit davon ins Meer fällt, und ſahen an ſeinem Ufer einen ſchönen alten, aber verlaſſenen Tempel, der wahrſcheinlich einſt dem allerhöchſten Weſen geweihet war; denn man ſah an dem Gebäude gar keine Gottheiten abgemalt oder ausgehauen.« Hiebei bemerkt er: Die Indiſchen Weiſen ſagen, dieſes Weſen »ſei ſo erhaben, daß es

ſchen Cultus veranſchaulicht in »dem Bilde einer ſteinernen Kugel auf einem Fußgeſtell in der Mitte des Tempels.«

So erſehen wir aus dem Dargelegten, daß in der That auch die genauere Beſchreibung, welche Parmenides giebt von dem abſoluten Sein an und für ſich, in allem Weſentlichen völlig übereinkommt mit der genaueren Beſchreibung deſſelben in der Indiſchen Theologie.

Jetzt haben wir das Prinzip des Parmenides und des Indiſchen Geiſtes in voller Klarheit vor uns. Wird nun auch dieſes Prinzip ſich bewähren in der Betrachtung der Indiſchen Wirklichkeit? Wird daſſelbe vermögen uns das wunderſame Räthſel des Indiſchen Lebens zu löſen? Die Frage darf hier nicht unbeantwortet bleiben, da ja der eigentliche Werth der Dinge, die hier aufgedeckt werden, gerade darein geſetzt wird, einzuleiten in das Verſtändniß der Weltgeſchichte. Was giebt es aber Wunderſameres in der Weltgeſchichte, als in dem Indiſchen Leben das be-

---

nicht durch Figuren dargeſtellt werden könne. Da dieſe Gottheit keine und doch alle Geſtalten hat, ſo wird ſie unter dem Bilde einer ſteinernen Kugel auf einem Fußgeſtell in der Mitte des Tempels vorgeſtellt. Nie wird dieſes Symbol in Prozeſſion umhergetragen, die Tempel haben keine Tänzerinnen, und öffentliche Feierlichkeiten werden in ihnen nicht angeſtellt. Man opfert dieſem Weſen Nichts als Feldfrüchte, und der Dienſt, den die Braminen in ſeinen Tempeln verſehen, beſteht blos in Lobgeſängen und Gebeten. Dies iſt das einzige allerhöchſte Weſen der Indier.« Hierher gehört auch folgende Mittheilung von dem Miſſionar Pater Coeur-Doux, b. Duperron ad Oupnek'hat T. I. p. 419. La providence de cet Être suprême, ſchreibt Coeur-Doux, est représentée dans des bas-reliefs et dans des estampes, par un globe, au milieu duquel Brahma est représenté debout, les bras étendus.

kannte Schauspiel der Jogis, welche durch die martervollsten Selbstpeinigungen streben sich völlig zu befreien aus allen Fesseln der Sinnlichkeit, und sich zu vertiefen und aufzugehen in reines leeres Denken, in reines gegenstandloses inneres Schauen! »Aberwitzig muß es erscheinen,« sagt Braniß,[465]) »wie der Geist eines Volkes in der völligsten Selbstentgeistung seine höchste Aufgabe finden mag.« Das wundersamste Räthsel offenbar ist der Indische Jogi; und zugleich, wie ebenfalls Braniß[466]) richtig bemerkt, »stellt sich in diesem das innerste Wesen des Indischen Geistes heraus.«

Betrachten wir das sonderbare Schauspiel selbst erst in einigen Zügen näher, bevor wir die Erklärung desselben unternehmen. Manche der Jogis, wie wir bei P. v. Bohlen[467]) lesen, »heben beide Arme in die Höhe, fassen einen Baumzweig, und lassen sie so lange in dieser Stellung, bis sie unbeweglich stehen bleiben und so steif werden wie ein Paar verdorrte Aeste.« Und »Andere stehen die ganze Zeit auf einem Beine, und lehnen sich nur des Nachts an ein ausgespanntes Seil.« Wieder »Andere drehen den Kopf beständig nach der einen Seite und behalten diese Stellung so lange, bis sie ihn nie wieder umdrehen können.« Und »es ist merkwürdig,« sagt P. v. Bohlen,[468]) »daß uns die Indischen Schriften aus dem

---

465) Geschichte der Philosophie seit Kant, Th. I. oder: Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit, Breslau 1842. 8°. S. 45.

466) a. a. O. S. 45.

467) Altes Indien B. I. S. 284. aus Papi's Briefen.

468) a. a. O. B. I. S. 279. ff.

höchſten Alterthume bereits dieſelben Uebungen ſchildern, wie ſie noch gegenwärtig angetroffen werden, und wie ſie ebenfalls ſchon den Alten bekannt waren, denen dieſe Schwärmerei am meiſten auffallen mußte. So erſcheinen im Ramajana Büßer mit erhobenen Armen, zwiſchen Feuern ſitzend, während die Sonne von oben brennt; des Winters in kaltem Waſſer liegend, auf den Spitzen der Zehen ſtehend, von Waſſer und verdorrtem Laube lebend, angethan mit Baumrinde, oder, wie es in der Sakuntala heißt: den Körper bedeckt mit Ameiſenhaufen, während ſtachelige Schlingpflanzen ſeinen Nacken umgeben und verwunden, Vogelneſter ringsum ſeine Schultern verbergen.« Das Ziel dieſer Uebungen iſt, die geſammte ſinnliche Wirklichkeit, ſowohl die des eigenen Leibes, als die der umgebenden Welt, für das Bewußtſein zu vernichten. Die Jogis, wenn ſie die höchſte Stufe der Gottſeligkeit erreicht haben, »entſagen,« wie Hegel[469]) bemerkt, »aller Bewegung, allem Intereſſe, allen Neigungen, indem ſie ſich einer ſtillen Abstraction hingeben; ſie werden von Anderen verehrt und genährt; ſie verharren ſprachlos in ſtierer Dumpfheit, die Augen in die Sonne gerichtet, oder mit geſchloſſenen Augen.« So ſind ſie, in völliger Bewußtloſigkeit irgend eines Gegenſtandes, verſunken in reines Denken, in reines leeres Schauen. Doch woher dieſe Erſcheinung in dem Indiſchen Leben? Es iſt dies die höchſte und reinſte Form des Indiſchen Cultus. Der Indier will in der angegebenen Weiſe die klare Anſchauung oder Erkenntniß ſeiner Gottheit in ihrer reinen Weſenheit erlan-

469) Vorleſungen über die Philoſophie der Religion, Th. II. Abſch. 1. S. 315. d. Ausg. 1832.

gen; ſeine Gottheit, das Brahma, iſt aber, wie im Vorhergehenden ausführlich erwieſen worden, das abſolute oder reine Sein; und die Anſchauung oder der Begriff des reinen Seins iſt in der That nicht anders zu gewinnen, als durch völlige Verneinung alles Daſeienden oder der Welt der Maja, wie die Upaniſchaden des Upnekhat[470]) ganz richtig lehren. Ja der Jogi kann ſich hiefür ſelbſt auf Hegel's Logik berufen; denn auch in dieſer[471]) ſteht über das reine Sein, das Brahma der Indier: »Es iſt die reine Unbeſtimmtheit und Leere. Es iſt nichts in ihm anzuſchauen, wenn von Anſchauen hier geſprochen werden kann, oder es iſt nur dies reine leere Anſchauen ſelbſt. Es iſt ebenſo wenig etwas in ihm zu denken, oder es iſt ebenſo nur dies leere Denken.« Auch in ſeiner Encyclopädie[472]) nennt Hegel das reine Sein »die reine Abstraction.«

Doch ich habe die Thatſache dieſes höchſten Indiſchen Cultus noch nicht vollſtändig angegeben, ſondern gerade das Allerwichtigſte und Seltſamſte noch zu erwähnen. Indem der Indier in der bezeichneten Weiſe es unternimmt und vollführt, wie Hegel[473]) treffend ſagt, »ſich zu dem vollkommen abstrakt ſich verhaltenden Ich zu machen,« ſo erſtrebt er damit nicht blos die Anſchauung oder Erkennt-

---

470) S. oben in Anm. 420.

471) Wiſſenſchaft der Logik B. I. Abſchn. 1. Kap. 1. S. 78. d. Ausg. 1833. Vgl. Encyclopädie §. 87. Wenn aber Hegel darum das Sein in Nichts umſchlagen läßt, ſo iſt dies eine ihm eigenthümliche Dialektik, welche wir hier mit Parmenides und mit der Indiſchen Theologie entſchieden zurückweiſen müſſen.

472) Encyclopädie d. philoſ. Wiſſenſch. §. 87.

473) Vorleſungen über die Philoſophie d. Religion a. a. O.

niß der Gottheit in ihrer reinen Weſenheit an ſich, ſondern auch zugleich die Einheit mit der Gottheit, die Gottwerdung. Denn wann der Jogi alles Daſeiende, die ganze Welt der Maja, auch ſeine eigene ſinnliche Wirklichkeit, verneint hat, wann dies alles ſeinem Bewußtſein entſchwunden iſt, und er ſich nur befindet im reinen leeren Denken, im reinen gegenſtandloſen inneren Schauen, ſo glaubt er und behauptet: ich bin das Brahma oder die Gottheit ſelbſt. Das iſt wahrlich eine arge Behauptung! Aber ich muß hier eine noch weit ärgere hinzufügen, nämlich die: daß er vollkommen Recht hat. Der Jogi ſpricht in der angeführten Behauptung in der That ganz und gar keine Narrheit, ſondern eine Erkenntniß aus, welche, wie ſie nach Karl Windiſchmann[474]) das »tiefſte Myſterium« der Indiſchen Theologie und der »Angelpunkt des Brahmaniſchen Glaubens« iſt, auch den eigentlichen Kern der Philoſophie des Parmenides bildet. Nämlich Parmenides lehrt, und hiedurch wird nun die Uebereinſtimmung ſeiner Philoſophie mit der Indiſchen Theologie in der innerſten Seele entſchieden, daß, wie Brandis[475]) ſagt, Sein und Denken, »beides als ſchlechthin identiſch« zu faſſen ſei. Parmenides ſpricht dieſe Lehre in folgendem Verſe aus:[476])

474) Philoſ d. Weltgeſch. Th. I. Abth. IV. S. 1737. Vgl. S. 1735. ff.

475) Geſch. d. Griech. u. Röm. Philoſ. B. I. S. 381. Brandis findet in allem Uebrigen, was Parmenides ſagt, »nur verneinende Beſtimmungen für das Sein, etwa mit Ausnahme« des in Anm. 461. Angeführten, und erkennt das Denken als die einzige »wahrhaft poſitive Beſtimmung« des Seins bei Parmenides.

476) b Brandis v. 95.

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.

Vgl. über den Sinn dieſes Verſes Simplicius unten in Anm. 485.

»Eins und Daſſelb' iſt Denken und das, wovon es Gedank' iſt;«

und mit den klarſten Worten in folgendem:[477])

»Denn Denken und Sein iſt Eins und Daſſelbe.«

Eben das iſt es ja, was auch der Jogi behauptet, daß das reine Denken und das reine Sein oder das Brahma Eins und Daſſelbe ſei. Nur der Unterſchied findet ſtatt, daß der Indier dieſe Einheit des abſoluten Seins und des Denkens nicht, wie Parmenides, blos erkennt; die Joga iſt die wirkliche Vollbringung und wirkliche Darſtellung derſelben im reinen Selbſtbewußtſein im reinen oder abſtrakten Ich. Das iſt die Bedeutung der Joga nach der klaren ausdrücklichen Lehre der Indiſchen Theologie ſelber.

Nämlich ſchon früher[478]) iſt aus Colebrooke's und Friedrich Windiſchmann's urkundlicher Mittheilung dargethan worden, daß die Indiſche Theologie die Weſenheit

---

477) Dieſer Vers, dem ein und ein halber Fuß im Anfange fehlt, findet ſich bei Plotinos aufbewahrt, welcher in ſ. Ennead. V, 1, 8. p. 490. über Parmenides ſchreibt: *εἰς ταὐτὸ συνῆγεν ὄν καὶ νοῦν, καὶ τὸ ὂν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι λέγων.* Demnach ſtimmen Xenophanes und Parmenides in dem Kern ihrer Philoſophie, in der Auffaſſung der Subſtanz des Abſoluten, überein. Vgl. Xenophanes oben in Anm. 363. u. 365.

478) oben in Anm. 364. In dieſer Auffaſſung der Subſtanz der Gottheit ſtimmen die pantheiſtiſche und die idealiſtiſche Anſicht der Indiſchen Theologie überein, wie auch Xenophanes und Parmenides; nur betrachtet die erſtere die reine Intelligenz der Gottheit als allwaltend, während die letztere auf dem Standpunkte der wahren Erkenntniß das All und damit auch die erwähnte Beſtimmung an der abſoluten Intelligenz aufhebt und dieſelbe nur in ihrer ruhigen einfachen Weſenheit an und für ſich, als reines Denken oder Wiſſen, auffaßt. Vgl. Sankara oben in Anm. 430.

oder Subſtanz der Gottheit, oder das abſolute Sein an ſich, auffaßt als »reine Intelligenz und Denken.« Zugleich erkennt ſie, daß auch das reine Selbſt des Menſchen, oder das reine Ich, an ſich reines Denken oder Wiſſen iſt; daher ſpricht ſie »das große Wort« aus, wie es mit Recht von ihr genannt wird:[479]) »Jenes,« das abſolute Sein oder das Brahma, »biſt Du,« verſteht ſich, der reinen Weſenheit nach. Die Joga nun iſt die durch die Verneinung alles Anderen, alles empiriſchen Bewußtſeins, bewirkte Erhebung oder Vereinfachung des Menſchen zu dieſer ſeiner reinen Weſenheit, zum reinen Selbſtbewußtſein oder zum reinen Denken, welches eben zugleich das abſolute Sein oder das Brahma iſt. Die Upaniſchaden des Upnekhat[480]) lehren mit den klarſten Worten, daß

---

479) S. Karl Windiſchmann Philoſ. d. Weltgeſch. Th. I. Abth. IV. S. 1738. Anm. Das große Wort lautet im Sanskrit: Tattvamasi. Daher wird nach P. v. Bohlen, Altes Indien B. I. S. 145., das Brahma auch geradezu »das Ich« genannt.

480) Dieſe Lehre, welche offenbar die wichtigſte der Indiſchen Theologie iſt, verdient hier ausführlicher nachgewieſen zu werden. Erſtlich heißt es von der Gottheit oder Atma, von welcher im Oupnek'hat T. I. p 173. geſagt wird: ille âtma »ab intra et ab extra forma scientiae est.« T. I. p. 390. »Et eum e kian puro et cognitione pura possunt obtinet (obtinere). T. II. p. 230. »Eum e cognitione pura, ipsum eum ipso potestas obtinet (possunt obtinere).« T. I. p. 128. »Concordia omnium doctorum (in hoc) est, quòd a τῷ cognoscit (cognoscere) verum (Deum) omnia desideria facilia fiant (impleantur), et petitor forma petiti efficiatur.« Damit iſt gemeint, was T. I. p. 262. klarer ausgedrückt: »Brahm dan, Brahm est, id est, Deum sciens, Deus est; et ille quem intelligit, forma eius factus est.« Ebenſo heißt es in Sadananda's Vädanta-Sara S. 5. d. Ueberſ. von Othmar Frank: »Der Brahmawiſſende wird ſelbſt Brahma.« Vgl. die Mundaka b. Friedrich Windiſchmann Sancara p. 118.

das abſolute Sein, oder die Gottheit in ihrer reinen Weſenheit an ſich, erkannt oder erlangt werde im reinen

---

Oupnek'hat T. I. p. 262. sq. »Et modus cognitionis τοῦ Brahm super hac via aperta est (talis manifestatur). Oportet quòd has volitiones τοῦ extra et τοῦ intra ut (ad se) traxit, in vinculo possessionis firmae suae faciat (retineat), et omnes et volitiones nisi Dei (praeter, extra Deum) transire faciat (relinquat); et appetitum carnalem, et iram, et frigus, et aestum, et laetum statum (gaudium), et moerorem, et cupiditatem, (et) amorem (bonorum) mundi, et superbiam, et malevolentiam (invidiam) super latere faciat (e latere removeat); et iussum (mandatum libri) Beid, et directoris recti ut scivit, cum fide tota (fiducia absoluta) se ipsum in seipso videat, et sciat, quòd omne ego sum, et praeter (extra) âtma quidpiam non est.« T. I. p. 129. »Et quid? (etenim) aliquis tempore quo dixit: ego Brahm sum; cum causa (per medium) τοῦ procul facere imaginationem dualitatis, et surgere (abire) multitudinem (entium, fügt Düperron ohne Noth hinzu), cum τῷ ipsum hoc scire, forma (τοῦ Brahm), et forma omnis (rei) factus est.« T. II. p. 117. »Id cum τῷ reiectum monstrare (reiiciendo) quidquid praeter id (est), cum cogitatione recta, et seipsum formam eius τῷ scire (sciendo), possunt invenire: et illi qui hoc sciunt, sine cessatione fiunt. Tempore quo non-scientia (inscitia) universalis (absoluta, particulari enti non affixa) manet, in illo tempore, non nox est, non dies, non rectitudo (veritas) est, non mendacium: ipsum illud ieganeh (unicum) forma gaudii puri (solum) apparet.« T. II. p. 222. »Ullum nomen, et (ulla) qualitas cum eo (ad eum) non potest pervenire: omnia in eo negativa fiant (nulla sunt), nisi (praeterquam) doctus, quòd cum hoc nomine magno maschghouli fecit, is forma hasti (existentiae, richtiger: des reinen Seins), et scientiae, et gaudii puri effectus, ens, quod hasti, et scientia, et gaudium purum est, factus, (talis) remanet.« T. II. p. 215. »Tempore quo, causa (ope) cognitionis, tu id fis, pra Brahm (illud) dicunt. Tempore quo tu et id, et id (et) tu e medio surgit (evanescit), et similem τῷ akasch (d. i. dem Alles erfüllenden Aether, mit welchem nach Anm. 456. das Alles

Denken oder Wiſſen, indem der Erkennende die Geſtalt der Gottheit oder des abſoluten Seins, nämlich reines

erfüllende Sein gern verglichen wird) omni loco seipsum (homo) circumdantem (diffusum) scit, et subtilem scit, et immunem (ab omni) et unicum scit, et hast (existens, richtiger ὄν) purum scit; illo tempore, âtma (illud) dicunt.« Auch nach der Schrift Atma-Bodha, welche gewöhnlich dem Sankara zugeſchrieben wird, iſt das abſolute Sein oder Âtma die Verneinung der ſichtbaren Welt und Eins mit dem reinen Ich; es heißt dort §. 29. in Pauthier's Ueberſetzung: »Ayant éloigné par cette declaration: Il n'est pas, Il n'est pas, tous les accidents qui constituent le monde, l'ame et l'Esprit universel sont, par le moyen des mots célébrés, discernés comme étant Un.« Die mots célébrés ſind die bereits in Anm. 479. angeführten: »Tu es Lui.« Das reine Ich, deſſen Einsſein mit dem abſoluten Sein hier ausgeſprochen, wird ebend. §. 32. folgender Maaßen beſchrieben: »instruit par les Védas, je connais que je n'ai ni la vie, ni le sens intérieur (manas), mais que je suis un être pur (clair) et transparent.« Der Ueberſetzer bemerkt richtig, es werde hier dargeſtellt notre nature comme découverte par l'abstraction et l'expérience intellectuelle. Vgl. dazu §. 41. in Anm. 486. S. auch Karl Windiſchmann in ſ. Philoſ. d. Weltgeſch. Th. I. S. 1442. über den Zuſtand Turijam nach der Upaniſchade Maitrejani. Hiebei leuchtet nun auch von ſelbſt ein, wie der Indier dazu kommt, zu behaupten: aufgelöſt in dieſes reine Denken, ſei er Alles; denn dieſes reine Denken iſt ja das Seiende, das Seiende aber Alles, und Nichts außer ihm. In der pantheiſtiſchen Auffaſſung wird dem Brahmagewordenen auch Allmacht, Allwiſſenheit, überhaupt Alles, was der Gottheit, zugeſchrieben, und damit der Phantaſie ein weites Feld geöffnet. Vgl. oben in Anm. 390. S. auch Colebrooke in d. Transact. T. II. p. 33. und Fried. Windiſchmann im Sancara p. 124. sq., welche beide jedoch, nach dem hier Dargelegten, offenbar darin irren, daß ſie die Gottwerdung des Indiers blos auf die Wiedervereinigung des Menſchen mit Brahma im Tode einſchränken.

Was hier die Indiſche Theologie und ihr gemäß der Jogi behauptet, ſollte uns um ſo weniger befremden, da wir ja ſogar in unſerer Logik ganz Daſſelbe leſen. Denn ſagt nicht auch Hegel in ſ. Encyclopädie d. philoſ. Wiſſ. §. 87., daß »das reine Sein«,

Denken oder Wiſſen, ſelbſt werde; denn indem er, alle Vielheit des Seienden, die ganze Welt der Maja, für

---

und das iſt ja das Brahma oder die höchſte Gottheit der Indier, »reines Denken oder Anſchauen iſt?« Vgl. deſſen Wiſſ d. Logik S. 78. Und ſehen wir, wie ein anderer unſerer Philoſophen, indem er dieſes reine Sein ſich völlig klar zu machen unternimmt, uns das Schauſpiel eines vollſtändigen Indiſchen Jogi gewährt. Nämlich Fr. H. Jacobi in ſeiner Abhandlung: Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verſtande zu bringen, in ſ. Werken B. III. S. 146. ff. d. Ausg. 1815. beſchreibt, wie er den Begriff des abſoluten Raumes gewinne; aber was er abſoluten Raum nennt, iſt, wie ſchon Hegel in ſ. Wiſſ. d Logik S. 97. bemerkt, nichts Anderes als das reine Sein; wobei erwähnenswerth, daß es auch im Oupnek'hat T. II. p. 230. von dem abſoluten Sein heißt: »et locus omnis (entis) est,« und daß auch Fried. Windiſchmann in ſ. Sancara p. 120. ſagt: **Brahma etiam locus appellatur.** Fr. H. Jacobi beſchreibt nun folgender Maaßen, wie er zu der Erkenntniß des abſoluten Raumes oder des reinen Seins gelange. »Ich muß, ſagt er, um die Vorſtellung des Raumes vollkommen rein und allein zu erhalten, und mich wahrhaft in ſie zu verſetzen, für ſo lange rein zu vergeſſen ſuchen, daß ich je irgend etwas ſah, hörte, rührte und berührte, mich ſelbſt ausdrücklich nicht ausgenommen. Rein, rein, rein vergeſſen muß ich alle Bewegung, und mir gerade dies Vergeſſen, weil es das Schwerſte iſt, am angelegenſten ſein laſſen. Alles überhaupt muß ich, ſowie ich es weggedacht habe, auch ganz und vollkommen weggeſchafft ſein laſſen, und gar nichts übrig behalten, als die mit Gewalt ſtehen gebliebene Anſchauung allein des unendlichen, unveränderlichen Raumes. Ich darf mich daher auch nicht ſelbſt, als etwas von ihm Unterſchiedenes und gleichwohl mit ihm Verbundenes, wieder in ihn hineindenken; ich darf mich nicht von ihm blos umgeben und durchdringen laſſen; ſondern ich muß ganz übergehen in ihn, Eins mit ihm werden, **mich in ihn verwandeln**; ich muß von mir ſelbſt nichts übrig laſſen, als dieſe meine Anſchauung ſelbſt, um ſie als eine wahrhaft ſelbſtändige, unabhängige, einige und alleinige Vorſtellung zu betrachten. Aber wie? Indem ich dieſes auf das Gewiſſenhafteſte ausführe und vollbringe: wie geht es zu, daß mir gerade das Gegentheil von dem widerfährt, was, euerer Verſicherung gemäß, mir widerfahren

das Bewußtſein vernichtend, gewinne die Geſtalt des reinen gegenſtandloſen Denkens oder Wiſſens, des reinen oder abſtrakten Ich, ſo ſei dieſes reine Denken oder Wiſſen, oder dieſes reine Ich, das abſolute Sein oder das Brahma ſelbſt. Daher dürfen auch die Upaniſchaden des Upnekhat[481]) von dem abſoluten Sein ſagen: »Es tritt nicht in das Denken«, als Gegenſtand deſſelben. Und in einer anderen Stelle[482]) heißt es: »Wenn Atma nicht in das Denken tritt, ſo erreicht ihn das Denken nicht, weil er über daſſelbe erhaben iſt; gleichwohl iſt es aber auch nicht der Fall, daß er nicht in das Denken träte; denn er iſt die

---

ſollte? Anſtatt ein Vieles und Mannichfaltiges — nur ohne Einheit zu ſein, finde ich, daß ich, der Raum, oder die vollkommen reine Raumanſchauung, nur ein abſolutes Eines — ohne alle Mannichfaltigkeit und Vielheit bin; ja, ich ſelbſt bin die Unmöglichkeit ſelbſt, ich bin die Vertilgung und Vernichtung alles Mannichfaltigen und Vielen.« Hierüber bemerkt ſchon Hegel in ſ. Wiſſ. d. Logik S. 97., und zeigt damit, daß er das Indiſche Princip klar erkannt hat: »Bei dieſer ganz abſtrakten Reinheit der Continuität, d. i. Unbeſtimmtheit und Leerheit des Vorſtellens, iſt es gleichgiltig, dieſe Abſtraction Raum zu nennen, oder reines Anſchauen, reines Denken; — es iſt Alles daſſelbe, was der Inder, wenn er äußerlich bewegungslos, und ebenſo in Empfindung, Vorſtellung, Phantaſie, Begierde u. ſ. f. regungslos jahrelang nur auf die Spitze ſeiner Naſe ſieht, nur Om, Om, Om innerlich in ſich, oder gar nichts ſpricht, — Brahma nennt. Dieſes dumpfe, leere Bewußtſein iſt, als Bewußtſein aufgefaßt, — das Sein.«

481) Oupnek'hat T. I. p. 337. »Id in cogitationem non intrat.« Das bemerkt auch Hegel in ſ. Vorleſungen über die Aeſthetik B. I. S. 432. d. Ausg. 1835. richtig, daß das Brahma »eigentlich nicht einmal ein Objekt für das Denken.«

482) Oupnek'hat T. II. p. 222. »Siquidem âtma cum cogitatione (in cogitationem) non intrat; cogitatio cum illo (ad illum) non pervenit; quòd (quia) e cogitatione superior (celsior) est: ipso hoc modo, etiam non est, quòd cum cogitatione

Form aller Gedanken.« Ja es wird gefragt:[483]) »Er, der die Geſtalt des Wiſſens,« d. h. ſeiner Geſtalt nach das Wiſſen ſelber iſt, »womit könnte er gewußt werden?« In der That alſo iſt hier, ganz wie Parmenides[484]) ſagt, das Wiſſen oder Denken und der Gegenſtand des Denkens Eins und Daſſelbe. Und nicht genug, daß die Uebereinſtimmung der Indiſchen Theologie mit Parmenides ſchon in der Sache ſelbſt völlig klar iſt, die heiligen Schriften der Indier ſtellen dieſe Lehre ſogar in rein wiſſenſchaftlicher Form und in denſelbigen Worten dar, mit denen Simplicius[485]) ſie dem Parmenides zuſchreibt; die Upaniſchaden[486]) ſagen: »Den Denkenden und das Denken

---

(in cogitationem) non intret; quid? (nam) is forma omnium cogitationum est. Is cum sermone (in sermonem) non intrat: quòd sermo cum eo (ad eum) non pervenit: ipso hoc modo, etiam non est, quòd cum sermone (in sermonem) non intret; quòd forma omnium sermonum est.« Vgl. Parmenides b. Brandis v. 96. sq.

483) Oupnek'hat T. I. p. 174. »Ille, forma scientiae, cum qua re scitus fiat?« Deßhalb, weil er forma scientiae oder nach Anm. 364. »mere intellect and thought,« heißt es auch T. I. p. 261: »Et propter (d. h. vermöge) ipsum hunc âtma, cognoscentes cognoscentes fiunt.« Daß aber das Denken als ſolches nicht eigentlich Gegenſtand des Denkens werden könne, ſiehet ſelbſt Simon in Tieck's Blaubart ein; er ſagt: »Ich denke, und mit dem Zeuge, womit ich denke, ſoll ich denken, wie dieſes Zeug ſelbſt beſchaffen ſei; es iſt pur unmöglich.«

484) oben in Anm. 476. Vgl. Karl Windiſchmann in Anm. 486.

485) Simplicius ſagt in Aristot Phys. fol. 31. s. m. von Parmenides, indem er den in Anm 476. mitgetheilten Vers deſſelben anführt: *τὸ δὲ ἓν ὂν ταὐτὸν εἶναί φησι νοεῖν τε καὶ νοητὸν καὶ νοῦν, δηλονότι γράφων· κτλ.*

486) So heißt es im Oupnek'hat T. II. p. 293. »Oportet quòd intelligentem, et intellectionem, et intellectum factum (rem com-

und den Gegenſtand des Denkens muß man als Eines erkennen.« Das iſt der vollſtändige und klare Ausdruck der Einheit des Seins und des Denkens in der Form des reinen Selbſtbewußtſeins, welches zugleich, wie mit der Indiſchen Theologie auch Hegel[487]) lehrt, die »abſtrakte Freiheit« iſt, das höchſte Ziel alles ſittlichen Strebens der Indier.

---

prehensam), unum cognoscas.« Ebenſo ſchreibt Karl Windiſchmann in ſ. Philoſ. d. Weltgeſch. Th. I. Abth. IV. S. 1464., wie er ausdrücklich bemerkt, aus mehren kleinen Upaniſchaden: »Zum vollendeten Atmaſein (Geiſtſein) wird überhaupt gefordert, daß jede Zweiheit verſchwinde, daß das Subjekt im Objekt, und umgekehrt, ſich aufhebe, Denkendes und Gedachtes im Gedanken,« u. ſ. f.; und weiter unten: »Der geringere Weg der Erkenntniß iſt alſo der, worauf der Betrachtende den Denkenden, den Gedanken und das Gedachte als verſchieden weiß, und hierin ſich vertieft. Wenn er dieſen Weg zurückgelegt hat, gelangt er auf den höheren, wo er den Denkenden, den Gedanken und das Gedachte als Eins weiß, wo die Scheidung ſchwindet und Brahma allein zurückbleibt.« In gleicher Weiſe lehrt Sadananda in ſ. Vädanta-Sara S. 38. ff. d. Ueberſ. von O. Frank, ausdrücklich »die Auflöſung der Trennung in Wiſſendes, Wiſſen und Zuwiſſendes.« Auch in der Schrift Atma-Bodha §. 41. heißt es von dem Erkennenden, nach Pauthier's Ueberſetzung: »Absorbé dans ce grand Esprit, il n' observe pas la distinction de percevant, perception, et objets perçus; il contemple une existence infinie, heureuse, qui est rendue manifeste par sa propre nature.«

487) Encyclopädie d. philoſ. Wiſſ. §. 424. Ebenſo ſagt Sankara von dem abſoluten Sein, welches eben reines Denken, oder Ich = Ich, iſt, b. Fried. Windiſchmann Sancara p. 127.: id »liberatio appellatur.« Daß aber dieſe abſtrakte Freiheit das höchſte Ziel alles ſittlichen Strebens der Indier iſt, findet ſich nirgends ſo kraftvoll ausgeſprochen, wie b. Colebrooke Transact. T. II. p. 28. sq., wo die Stelle der Tſchandogja über den Brahmawiſſenden oder in das reine Denken Erhobenen: »All sins depart from him,« von der Indiſchen Theologie alſo erklärt wird: »meaning good works as well as misdeeds; for the confinement of fetters is the same, whether the chain be of gold or iron.«

Hiemit ist das »tiefste Mysterium« der Indischen Welt, welches die Quelle der wundersamsten Erscheinungen in derselben, zu einfacher Klarheit enthüllt. Das Indische Mysterium ist, wie hier erwiesen, nichts Anderes als die Erkenntniß der Einheit des Seins und des Denkens. Daß aber diese Erkenntniß in einem der bedeutsamsten Volksgeister mit einer inneren Nöthigung und Macht sich hervorgethan hat, daß sie demselben als das Höchste und Heiligste seines Bewußtseins und seines Cultus gilt, das ist für die spekulative Philosophie vielleicht die wichtigste und merkwürdigste Thatsache im ganzen Umfange der Weltgeschichte.

Jetzt ist ausführlich nachgewiesen, daß die Erkenntniß des Parmenides und der Wedanta, in deren vollendeter reinster Form, durchaus dieselbe ist: dasselbe Eine reine Sein. Und diese Nachweisung umfaßt die ganze Wahrheit des Parmenides und der Wedanta, da ja nach der Ansicht Beider außer dem Einen reinen Sein Nichts besteht; alles Andere ist ihnen Nicht-Sein, oder leerer Schein, Maja. Auch die gesammten Götter des Indischen Volksglaubens, selbst den Brahma, den Wischnu, den Siwa nicht ausgenommen, erklärt die Wedanta von dem Standpunkte der wahren Erkenntniß ebenso für nichtseiend, wie die ganze sichtbare Welt, für deren Mächte jene in dem Volksglauben gelten.[488]) Also ist die Uebereinstimmung der wahren Ansicht des Parmenides und der Wedanta schon vollständig dargethan. Indessen Beide gestehen dem Nicht-Sein oder der sichtbaren Welt doch auch

488) S. in Anm. 407. u. 406.

eine Wirklichkeit zu in der Sphäre der Unwiſſenheit oder des Meinens der Sterblichen, und es wäre nun noch zu unterſuchen, ob nicht auch die Darſtellung, welche Parmenides in dem zweiten Theile ſeines Gedichtes von dieſer Scheinwelt gegeben, in den Grundzügen übereinſtimme mit der Anſicht der Wedantinen von der Welt der Maja. Denn freilich nur in den Grundzügen ließe ſich hier eine Uebereinſtimmung denken. Aber dieſe Unterſuchung iſt uns nicht vergönnt, weil wir von dem zweiten Theile des Gedichtes des Parmenides nur ſehr wenige Bruchſtücke beſitzen, und auch durch die Geſchichtſchreiber über den Inhalt deſſelben ſo wenig erfahren, daß wir außer Stande ſind, uns eine deutliche Vorſtellung von des Parmenides Geſammtanſchauung der ſichtbaren Welt zu bilden. Jedoch einige Punkte aus ſeiner Betrachtung und unter ihnen gerade die zwei weſentlichſten ſind uns überliefert.

Nämlich erſtens iſt dies hier offenbar die wichtigſte Frage, wie Parmenides den Urſprung der ſichtbaren Vielheit des Seienden oder der Sinnenwelt erklärt habe. Darüber erhalten wir zuverläſſige Meldung durch Platon und Ariſtoteles; beide[489]) ſagen, Parmenides habe den Eros,

489) Platon ſagt im Conv. p. 178. *ὅτι μέγας θεὸς εἴη ὁ Ἔρως καὶ θαυμαστὸς ἐν ἀνθρώποις τε καὶ θεοῖς, πολλαχῇ μὲν καὶ ἄλλῃ, οὐχ ἥκιστα δὲ κατὰ τὴν γένεσιν*, und er hebt hervor: *γονεῖς γὰρ Ἔρωτος οὔτ' εἰσὶν οὔτε λέγονται ὑπ' οὐδενὸς οὔτε ἰδιώτου οὔτε ποιητοῦ*, und dann führt er die bekannten Verſe Heſiod's an; *φησὶ μετὰ τὸ χάος δύω τούτω γενέσθαι, γῆν τε καὶ Ἔρωτα. Παρμενίδης δὲ τὴν γένεσιν λέγει,*

Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

d. i. das Verlangen oder die Liebe, als Urbeweggrund der Schöpfung dargeſtellt, und führen zum Beweiſe folgenden Vers des Parmenides an:

»Eros ſchuf im Gemüth Er zuerſt von ſämmtlichen Göttern.«

Ariſtoteles handelt in ſ. Metaph. I, 4. p. 13. über den *νοῦς* des Anaxagoras als Urbeweggrund der Dinge, *ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*, und ſagt: *ὑποπτεύσειε δ' ἄν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, κἂν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχήν, οἷον καὶ Παρμενίδης. οὗτος γὰρ κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν, »Πρώτιστον μὲν,« φησίν, »Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.«* Hiebei iſt auffallend, daß weder Platon noch Ariſtoteles zu *μητίσατο* ein beſtimmtes Subjekt angiebt, ja der erſtere durch das, was er vorausſchickt, ausdrücklich verbietet ein ſolches zu denken. Simplicius ergänzt dazu *ἡ δαίμων*, die Gottheit. Es iſt klar, daß Platon und Ariſtoteles dieſes Subjekt, oder welches andere in der Schrift des Parmenides geſtanden haben mag, für gleichbedeutend genommen haben mit dem Indiſchen tad, »Es.« S. Anm. 491. Außerdem iſt an dem angeführten Verſe des Parmenides auch dies bemerkenswerth, daß der Ausdruck *πρώτιστον μὲν θεῶν πάντων* zu erkennen giebt, es ſei hier die Rede von einer Schöpfung mit vielen Göttern, unter denen Eros nur der Erſte geweſen. Auch die Indiſchen Götter der Welt der Maja gehen erſt mit der Schöpfung hervor, wie aus Anm. 387. zu erſehen, und ſich auch von ſelbſt verſteht, da ſie nur Elemente und Mächte der Sinnenwelt ſind. Wirklich lernen wir auch aus der Scheinwelt des Parmenides noch zwei ſolche Indiſche Götter kennen durch Clemens von Alexandrien, welcher in ſ. Admonit. ad gent. p. 42. ſagt: *Παρμενίδης δὲ ὁ Ἐλεάτης θεοὺς εἰσηγήσατο πῦρ καὶ γῆν.* Und auch von dem Anhänger der Anſicht des Parmenides, Meliſſos oder Zenon, heißt es b. Stob. Eclog. phys. T. I. p. 60. in Bezug auf die vier Elemente: *λέγει δὲ καὶ τὰ στοιχεῖα θεούς*, was echt Indiſch iſt. Heinr. Ritter bemerkt in ſ. Geſch. d. Philoſ. B. I. S. 481. ſicherlich mit Recht: »Es kam wohl gewiß in der Kosmologie des Parmenides viel Mythologiſches vor.«

In gleicher Weiſe betrachten die Upaniſchaden[490]) und mit ihnen die Wedantinen das Verlangen oder die Liebe als Urbeweggrund der Schöpfung der Vielheit des Seienden oder der Sinnenwelt. Ja ein Geſang des Ridſchweda, welchen uns Colebrooke[491]) in genauer Ueberſetzung mit=

290) So heißt es in der Tſchandogja b. Fried. Windiſchmann Sancara p. 138. »Ens quidem, o bone, hoc in initio fuit, unum sine secundo; id desiderabat: utinam multiplex sim,« etc. In dem Oupnek'hat wird der Urbeweggrund der Schöpfung Maja genannt, und dieſe erklärt durch Wunſch, Verlangen, Liebe. So ſteht T. II. p. 111. von Brahma: »Et causâ τοῦ maia, id est, volitionis, multus apparet.« T. II. p. 115. »Causâ τοῦ maia, quòd volitio eius est, hoc omne apparens fecit.« T. I. p. 405. u. T. II. p. 215. »Et maia, quòd amor aeternus est,« etc. T. II. p. 17. »Causa amoris aeterni, quòd maia (est),« etc. T. II. p. 100. »Et ille unus maia, quòd qualitas volitionis (desiderii) τοῦ Brahm est,« etc. Vgl. Rhode oben in Anm. 412. Friedrich Windiſchmann bemerkt hierüber in ſ. Sancara p. 140. Dei desiderium est quodammodo sapientiae defectus, sed transiliunt hanc difficultatem Vedantici, semperque idem dogma, quasi per se demonstratum sit, confidenter repetunt. In der That ſetzt das Verlangen in der Gottheit einen Mangel, einen defectus, wenn auch nicht eben sapientiae, voraus, und widerſpricht der Vollkommenheit, welche die Wedantinen ihr, nach dem in Anm. 459. Angeführten, zuſchreiben. Aber Fried. Windiſchmann überſieht, daß die Wedantinen ja nur in der Sphäre der Unwiſſenheit, ignorantia, über welche oben in Anm. 407., eine Vielheit des Seienden zugeben, und alſo auch nur in dieſer Sphäre von einer Schöpfung derſelben reden und der Gottheit Verlangen beilegen können. Von dem Standpunkte der wahren Einſicht wird Verlangen in der Gottheit ausdrücklich verneint, offenbar nicht blos, weil Verlangen einen Mangel vorausſetzt, ſondern auch weil auf dieſem Standpunkte außer der Gottheit Nichts iſt, wonach ſie verlangen könnte. So ſteht im Oupnek'hat T. II. p. 214. von der Gottheit: »Et desiderium non habet.«

491) On the Védas in d. Asiat. Res. T. VIII. p. 404. sq. In dieſem Geſange wird zuerſt in etwas trüber Phantaſie ausgeführt, daß

theilt, eröffnet die Schöpfung ſogar mit denſelben Worten, wie Parmenides: »Zuerſt wurde Kama in ſeinem Gemüthe gebildet.« Denn Kama bedeutet genau ebenſo, wie Eros, Verlangen oder Liebe, und iſt auch in ſeiner poetiſchen Geſtalt der leibhaftige Bruder des Griechiſchen Liebesgottes. Nach L. v. Chezy[492]) wird Kama in fol-

---

uranfänglich kein Gegenſatz von Sein und Nicht-Sein war; »Then was there no entity, nor nonentity; no world, nor sky, nor ought above it,« u. ſ. w.; daß Nichts war, außer tad. The pronoun tad, bemerkt Colebrooke, thus emphatically used, is understood to intend the supreme being, according to the doctrines of the Védánta. Er überſetzt es durch That, P. v. Bohlen in ſ. Alten Indien B. I. S. 145. durch »Es.« Nachdem alſo urſprünglich nur Es war, ſo beginnt die Schöpfung: »First desire (Cáma) was formed in his mind.« Ebenſo ſteht im Oupnek'hat T. I. p. 316. aus dem Jadſchurweda: »Priùs ab omnibus productionibus, maia fuit;« wo maia, nach Anm. 490., Daſſelbe iſt, was cáma.

492) in A. W. v. Schlegel's Ind. Bibliothek B. I. S. 263. Vgl. Rhode a. a. O. B. II. S. 294. ff. und P. v. Bohlen Altes Indien B. I. S. 245. ff. W. Jones in ſ. Abhandlung The lunar year of the Hindus in d. Asiat. Res. T. III. p. 278. theilt uns folgende Hymne auf Kama mit aus dem Bhawishya-purana:

»Hail, god of the flowery bow; hail, warrior with a fish on thy banner; hail, powerful divinity, who causest the firmness of the sage to forsake him, and subduest the guardian deities of eight regions!

O, Candarpa, thou son of Madhava! O, Mara, thou foe of Sambhara! Glory be to thee, who lovest the goddess Reti; to thee, by whom all worlds are subdued; to thee, who springest from the heart!

Glory be to Madana, to Cama; to Him who is formed as the God of Gods; to Him, by whom Brahma, Vishnu, Siva, Indra, are filled with emotions of rapture!

May all my mental cares be removed, all my corporeal sufferings terminate! May the object of my soul be attained, and my felicity continue for ever!«

gender Weiſe von den Indiſchen Dichtern vorgeſtellt: »Er iſt ein liebliches Kind, das den Frühling und den Zephyr zu unzertrennlichen Begleitern hat; ſeine Waffen ſind ein Bogen, aus Zuckerrohr gebildet, ein Köcher, angefüllt mit fünf Pfeilen (nach der Zahl der menſchlichen Sinne), welche ſcharf und in brennende Pflanzenſäfte eingetaucht ſind, und deren er ſich ohne Schonung bedient, um die Herzen mit leidenſchaftlicher Quaal zu durchdringen.«

Die zweite Frage hier von höchſter Wichtigkeit iſt die: was Parmenides in der ſinnlichen Welt als das Abbild des Seienden und als das Princip des Lebens betrachtet habe. Denn nach Ariſtoteles[493]) war ſeine Darſtellung der »Meinungen der Sterblichen« eine Widerſpiegelung ſeiner Erkenntniß der Wahrheit, indem er in der ſinnlichen Welt zwei Urgründe annahm, von denen der eine dem Seienden, der andere dem Nicht-Seienden entſprechen ſollte. Auch darüber, was Parmenides als das ſichtbare Abbild des Seienden in der ſinnlichen Welt betrachtet hat, und alſo gerade über das Weſentlichſte in ſeiner Philoſophie der Meinungen der Sterblichen, erhalten wir die ſicherſte Auskunft. Nämlich er ſelber erklärt in einigen Verſen, die uns Simplicius[494]) aufbewahrt hat, für die

---

Die Göttin Reli, die hier erwähnt wird, iſt ſeine Gattin, und bedeutet Freude oder Genuß. Als formed as the God of Gods, heißt er auch Ananga, d. i. der Körperloſe.

493) S. in Anm. 503.

494) b. Brandis v. 123. sq.

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται,
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,

zwei Urgründe das Licht und die Nacht, und alles Daseiende für eine Mischung aus beiden; er sagt in einem dieser Verse:

»Aber dieweil nun Licht und Nacht hier Alles benamt ist,«

und in einem anderen:

»So ist Alles zugleich von Licht und finsterer Nacht voll.«

Diese Anschauung des Seienden und Nicht-Seienden in dem Gegensatze des Lichtes und der Nacht offenbart eine ebenso klare Auffassung der Begriffe, wie die Betrachtung des Daseienden als einer Mischung aus beiden einen bewunderungswürdigen Tiefsinn verräth, indem sie die Verneinung, die Nacht, in das Wesen der endlichen Dinge setzt. Und es ist merkwürdig, daß uns Hegel[495]) in seiner Logik, ohne an Parmenides zu denken, ganz dieselbe Anschauung dieser Begriffe gewährt; denn er schreibt: das reine Sein werde am besten versinnlicht »unter dem Bilde des reinen Lichtes, als die Klarheit ungetrübten Sehens, das Nichts aber als die reine Nacht;« und das Daseiende

---

πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου,
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.

Der vierte dieser Verse giebt keinen klaren Sinn; daher Brandis zu lesen vorschlägt: *ἴσως ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρου δίχα μηδέν*, oder etwas Aehnliches. Uebereinstimmend meldet Plutarch adv. Colot. 13. von Parmenides: *καὶ διάκοσμον πεποίηται, καὶ στοιχεῖα μιγνὺς τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινόν, ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ.* Vgl. Parmenides b. Brandis v. 127. sq.

495) Wiss. d. Logik S. 92. Daß Hegel diese Veranschaulichung nicht von Parmenides entlehnt hat, sieht man daraus, wie er in s. Vorles. über d. Gesch. d. Philos. Th. I S. 298. d. Ausg. 1833. hierüber handelt.

veranſchaulicht auch er als eine Miſchung aus beiden. Parmenides mit dieſer Anſchauung des abſoluten Seins in der Sinnenwelt, und in der Sphäre der nicht zur reinen Vernunfterkenntniß ſich erhebenden Sterblichen, iſt offenbar ein Brahmaite. Denn auch nach den heiligen Schriften der Indier, und vorzugsweiſe in der Auffaſſung der Brahmaiten,[496]) iſt das Licht die reinſte ſinnliche Darſtellung oder das vollkommenſte Abbild des abſoluten Seins oder des Brahma, wie Karl Windiſchmann ausführlich darthut. Die heiligen Urkunden der Indier lehren, nach ihm:[497]) Das Brahma »hat (an ſich) keine umſchränkte Geſtalt, und Niemand kann es mit Augen ſehen; aber im Herzen und im denkenden Geiſt kann es erkannt werden: und die es ſo erkennen, werden wechſellos; und im Glanz iſt ſeine Herrlichkeit zuerſt erſchienen, und in der Sonne vor Allem ſichtbar geworden.« Wie er ſagt,[498]) wird »das Licht im Herzen und das Licht der Sonne, in den Wedas in ſteter Beziehung gehalten, und beides als dieſelbe Offenbarung und Gegenwart des Brahma bezeichnet.« Das Brahma ſoll erkannt werden durch inneres Schauen, und »dabei wird feſt geglaubt, daß, je ehrfurchtsvoller das äußere Licht betrachtet und erwogen werde, deſto fruchtbarer und

496) S. P. v. Bohlen Altes Indien B. I. S. 145. ff. Er bemerkt ebend. S. 139., daß ſelbſt das Wort Brahma herkommt von dem Stamme brih und barh, leuchten. Ueber das Verhältniß des Brahmaismus im engeren Sinne zur reinen Theologie vgl oben S. 241. ff. beſonders Anm. 383.

497) Philoſ. d. Weltgeſch. Th. I. S. 787. Vgl. S. 1212. ff. über den »Weg zum Licht,« und S. 1377. ff.

498) a. a. O. S. 770.

erleuchteter auch jene Forschung sei.« Und Karl Windischmann[499]) findet hierin »die Erklärung über den magischen Zug der alten Indischen Asceten zur Sonne,« und »die innere Bedeutung ihres Lichtcultus.« Sogar wird er dadurch verführt, die Indische Joga, deren eigentliche Bedeutung oben erwiesen worden ist, als wirkliches Hellsehen zu erklären. Kurz, wie in der Anschauung des Parmenides, so auch in der Anschauung der Indier ist das reine Licht die vollkommenste sinnliche Darstellung des reinen Seins; was die Upanischade Mandukja[500]) ausdrücklich sagt: »Brahma verbirgt sich nicht vor dir; er ist vielmehr in der Gestalt des Sonnenlichtes dir sichtbar.« Und was auch Hegel als die vollkommenste sinnliche Auffassung des reinen Seins bezeichnet, Sehen in reines Licht, das bringt der Indier, der die Anschauung des reinen Seins oder des Brahma gewinnen will, in wirkliche Ausübung, wie P. v. Bohlen[501]) meldet: »Am häufigsten ist, daß ein Jogi Jahre lang in die Sonne sieht.«

---

499) a. a. O. S. 792. Wie der Indier zu dieser Anschauung kommt, muß uns um so mehr einleuchten, wenn wir daran zurückdenken, was oben erwiesen worden, daß das Brahma, das reine Sein, zugleich die reine Intelligenz, das reine Wissen ist. Selbst in unserer gewöhnlichen Vorstellung wird das Wissen durch das Licht, durch Erleuchtung, Aufklärung u. s. w. verbildlicht.

500) b. Karl Windischmann a. a. O. S. 1318.

501) Altes Indien B. I. S. 280. Dies meldet, wie derselbe bemerkt, auch schon der ältere Plinius von den Indiern, Hist. Nat. VII, 2. philosophos eorum, quos Gymnosophistas vocant, ab exortu ad occasum perstare contuentes solem immobilibus oculis.

Aber Parmenides betrachtet in anderen Verſen, welche ebenfalls Simplicius[502]) uns aufbewahrt hat, als das Seiende in der Sinnenwelt auch »das ätheriſche Feuer der Flamme, edel, ſehr dünn, durchaus ſich ſelbſt gleich,« als das Nicht-Seiende wieder »die Nacht, ein dichtes und ſchweres Weſen.« Nach Ariſtoteles[503]) nannte er den Gegenſatz auch Feuer und Erde. Wir können wohl nicht anders annehmen, als daß Parmenides das abſolute Sein in der Geſtalt des Lichtes mehr nach ſeiner einfachen ruhigen Beſchaffenheit an und für ſich, in der Geſtalt des

---

502) b. Brandis v. 114. sq.
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμαις ὀνομάζειν,
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν.
ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἤπιον ὄν, μέγ' ἀραιόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν,
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν, ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό·
ἀντία νυκτάδα ἦ (Cod. *νύκτ' ἀδαῆ*) *πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.*

503) Metaph. I, 5. p. 18. über des Parmenides Auffaſſung der Sinnenwelt: *δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν.* De gener. et corrupt. I, 3. *δύο τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὂν εἶναι φάσκων, πῦρ καὶ γῆν.* Phys. I, 5. *Παρμενίδης θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀρχὰς ποιεῖ, ταῦτα δὲ προσαγορεύει πῦρ καὶ γῆν.* Vgl. Clemens von Alexandrien in Anm. 489. Simplicius in Aristot Phys. fol. 6. b. ſtellt beiderlei Formen zuſammen: *Παρμενίδης ἐν τοῖς πρὸς δόξαν πῦρ καὶ γῆν, μᾶλλον δὲ φῶς καὶ σκότος* (*λέγει τὰς ἀρχάς.*) Daß das Eine dem Seienden, das Andere dem Nicht-Seienden ſeiner Philoſophie der Wahrheit entſprach, ſieht man auch aus ſeinen eigenen Worten in Anm. 502., beſonders aus v. 115. und v. 118.

Feuers als thätiges, schaffendes Element und Princip alles Lebens, oder, wie der Sammler Diogenes[504]) sagt, als »Demiurg« anschaute, Beides aber, Licht und Feuer, für dieselbe Substanz erkannte. Ebenso fließt auch in der Vorstellung der Brahmaiten Beides zusammen; ihnen gilt für die sinnliche Offenbarung des absoluten Seins oder des Brahma, nach P. v. Bohlen,[505]) »die Sonne als Demiurg gedacht, als weltschaffender Brahman, wie es Ormuzd in der Zendlehre ist, und als der vollkommenste Abdruck vom Erhabenen selbst.« Indessen wird in den heiligen Schriften der Indier, wie in den zuletzt angeführten Versen des Parmenides, auch das Feuer als solches für das Abbild des absoluten Seins und das Princip der sinnlichen Welt erklärt. Othmar Frank[506]) sagt: »Agni, der Gott des Feuers, ist im ersten Weda als das in allen Stufen und Arten der Schöpfung Thätige beschrieben, ist auch die Potenz der Alles verwandelnd setzenden Zeit, und der Gott, dessen Cultus vor anderen angegeben wird.« Wie man bei Colebrooke[507]) sieht, wird auch in dem alten

---

504) Er sagt IX, 21. von dem Feuer des Parmenides: *δημιουργοῦ τάξιν ἔχειν.* Vgl. die Stellen b. Brandis Comment. Eleat. p. 159. not. g.

505) Altes Indien B. I. S. 146.

506) Vjasa S. 81.

507) On the Védas in d. Asiat. Res. T. VIII. p. 396. sq. Dieselbe Stelle aus Nirukta b. Othmar Frank in s. Vjasa S. 69. »Es ist nur Eine Gottheit, der große Geist. Ihn nennt man Sonne. Denn sie ist der Geist aller Wesen. Dies sagt der Weise: die Sonne sei der Geist des sich Bewegenden und Stehenden. Manifestationen seiner Momente sind andere Götter. Eben dieses wird auch von dem Weisen behauptet: Das Feuer (Agni) nennt man Indra,

Auszuge aus den Wedas, Nirukta, das Feuer und das Brahma als identiſch dargeſtellt. Uebrigens hat dieſe Anſchauung des Weſens der ſichtbaren Welt eine auffallende Uebereinſtimmung mit der Auffaſſung der alten Perſer; ſowie hierin auch »Parmenides, nach Brandis,[508]) ſich zunächſt dem Herakleitos angeſchloſſen zu haben ſcheint.«

Sonſt iſt von den Einzelheiten, welche uns aus des Parmenides Darlegung der Meinungen der Sterblichen überliefert werden, blos noch dieſe beſonders zu bemerken, daß er gelehrt haben ſoll:[509]) »die Menſchen ſeien zuerſt

---

Mitra und Waruna.« Colebrooke bemerkt dazu a. a. O. p. 397 The remainder of the passage, that is here briefly cited by the author of the Index, identifies fire with the great and only soul. Das geſchieht ſchon in dem Angeführten. Zu einer beſonderen Sekte in der Indiſchen Volksreligion ſoll die Anſchauung des abſoluten Seins in der Geſtalt des Feuers, ſich erſt ſpäter ausgebildet haben, nach P. v. Bohlen, der in ſ. Alten Indien B. I. S. 147. bemerkt, daß der Siwaismus »als Sektenname noch in den Wedas nicht vorzukommen ſcheint.«

508) Geſch. d. Griech. u. Röm. Philoſ. B. I. S. 384. ff.

509) Dies ſteht bei Diog. L IX, 22. *γένεσίν τε ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι.* Es iſt jedoch hier auch die Lesart: *ἐξ ἰλύος*, welche durch Cenſorinus De die nat. 4. ein Gewicht erhält, wo es heißt: Empedocles primo membra singula ex terra quasi praegnante passim edita, deinde coisse et effecisse solidi hominis materiam, igni simul et humori permistam. etc. haec eadem opinio etiam in Parmenide Veliate fuit, paucis exceptis ab Empedocle dissensis. Aber Heinr. Ritter bemerkt in ſ. Geſch. d. Philoſ. B. I. S 483. zu dieſer Variante *ἐξ ἰλύος* ſtatt *ἐξ ἡλίου* wohl ganz richtig: »Beides zuſammen drückt die Lehre des Parmenides vollſtändig aus.« Denn wie alles Daſeiende, mußte dem Parmenides auf dem Standpunkte des Meinens auch der Menſch als eine Miſchung aus Licht und Nacht, oder Feuer und Erde erſcheinen.

aus der Sonne entstanden.« Das ist auch die Ansicht der Indier, nach dem, was Rhode[510]) von den Indischen Sonnen- und Mondkindern sagt. »Gewöhnlich,« schreibt er, »werden diese Benennungen nur auf die Herrscherfamilien bezogen; aber wenigstens bei den Sonnenkindern ist zu erweisen, daß sie von dem Volke überhaupt gilt. Ikswaku ist ein Sohn der Sonne, weil er ein Sohn Manu's, des Sonnengebornen, ist; aber Manu ist der Stammvater des ganzen Volkes.« Ja nach Karl Windischmann[511]) lehren die heiligen Urkunden der Indier ausdrücklich von der Sonne: »sie ist der Vater des Menschengeschlechtes.«

Was uns außerdem aus dem zweiten Abschnitte des Gedichtes des Parmenides erhalten ist oder berichtet wird,[512])

---

510) Ueber religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus B. I. S. 211.

511) Philos. d. Weltgesch. Th. I. S. 790. Vgl S. 785.

512) Darunter gehört, daß Parmenides annahm, nach Heinr. Ritter, um die Erde herum »lägen gewisse Kränze« oder Kreise, στεφάναι, »die obersten aus dem dünnen Elemente, dem Feuer, unter ihnen aus Licht und Finsterniß gemischte, zu unterst aber ganz aus Nacht zusammengesetzte,« von denen Heinr. Ritter vermuthet, »daß sie ihm die Oberfläche der Erde bedeuten, deren Mitte er vielleicht wieder von Feuer einnehmen ließ.« S. Heinr. Ritter Gesch. der Philos. B. I. S. 481. Brandis Comment. Eleat. p. 160. sq und dessen Gesch. d. Griech. u. Röm. Philos. B. I. S. 388. ff. Aus der unvollständigen Ueberlieferung läßt sich zwar hievon keine recht klare Vorstellung bilden; doch wird Niemand die auffallende Aehnlichkeit mit der Indischen Ansicht verkennen, welche Karl Windischmann in s. Philos. d. Gesch. Th. I. S. 1301. darlegt. Nach dieser »wird die dreifache Welt, Himmel, Luft und Erde, von drei mystischen Kreisen umfaßt: einem äußersten, dem Kreis des Lichtes (Brahmâ), zur Erleuchtung aller Kreaturen, einem

das iſt theils nicht eigenthümlich und bedeutſam, theils in ſeiner Vereinzelung nicht klar genug, als daß es hier könnte in Betracht kommen.

---

mittleren, dem Kreis des lebendigen Hauches (Prana — Wiſchnu), zur Belebung und Erhaltung derſelben, und einem innerſten, dem Kreis des Feuers (Agnis — Siwa), zu deren Erwärmung und endlichen Läuterung durch Verzehrung alles Vergänglichen an ihnen. Innerhalb dieſer magiſchen Kreiſe iſt das ganze Geſchick der Kreaturen bis zur Fülle der Zeit und zur endlichen Einkehr in Brahma beſchloſſen.« Was wir beſonders bedauern müſſen, iſt, daß wir über des Parmenides Anſicht von dem menſchlichen Leben keine klare Meldung, ſondern nur ſehr dürftige Andeutungen erhalten. Aus dieſen verſucht Heinr. Ritter ein deutlicheres Bild zu entwerfen, und es iſt bemerkenswerth, daß er in ſeinen Ergänzungen auf vorzugsweiſe Indiſche Vorſtellungen geführt wird. Nach Heinr. Ritter a. a. O. B. I. S. 486, »können wir dem Parmenides nur eine betrübende Anſicht von der Lage des Menſchen zuſchreiben. Der Menſch iſt einer harten Nothwendigkeit unterworfen. Deswegen ſagte Parmenides auch, der Dämon,« die Gottheit, »ſchicke die Seelen bald aus dem Lichten in das Dunkele, bald den umgekehrten Weg;« nach Simplicius in Aristot. Phys. fol. 9. a. *τὰς ψυχὰς πέμπειν* (sc. *τὴν δαίμονα*) *ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν.* »Aber dem Menſchen iſt dieſes traurige Geſchick mit allem Werdenden und Vergehenden in der Welt gemein, welches ſich am deutlichſten darin ausdrückt, daß Parmenides die Geburt traurig nannte (v. 130.); beſſer wäre es ihnen, daß ſie in dem Schooße des Eins vergraben blieben. Hieraus leuchtet eine Denkart hervor, welche dem Alterthume überhaupt nicht ungewöhnlich war, welche aber beſonders von der Schule der Eleaten begünſtigt werden mußte; denn dieſer mußte ja das Sein des Menſchen in Schein verſchwinden. Wir glauben nicht zu kühn zu ſein, wenn wir annehmen, daß Parmenides aus dem Herabſteigen der Seelen in die Finſterniß die Nothwendigkeit des Scheins, welcher der Menſch unterliegt, abgeleitet habe (?); vielleicht verband ſich ihm damit auch die weit verbreitete Anſicht, daß dies in einer Schuld der von der Geſammtheit des Seins ſich trennenden Seele gegründet ſei.« Nur iſt, was Heinr. Ritter hier über die Nothwendigkeit des Scheines

Nachdem nun ausführlich dargethan worden, daß die Grunderkenntniß des Eleatischen und des Indischen Geistes im Princip und Wesen völlig übereinstimmt, so bleibt noch zu zeigen, daß auch aus demselben Kern und Stamm in Hellas und in Indien dieselben Aeste und Auswüchse hervorgegangen. Hiezu ist aber erforderlich, daß wir den Eleatischen Stamm in seiner ganzen Entwickelung und Ausbreitung erst wiederherstellen aus der Verstümmelung, welche die Geschichtschreiber der Philosophie an ihm angerichtet haben. Denn fast nur die Auswüchse der Sophistik haben sie auf ihm stehen gelassen, der eine und der andere auch noch die Atomistik; aber die Richtungen der sogenannten älteren untreuen Sokratiker, die der Dialektiker oder Megarischen Philosophen und der Kyniker, welche ihrem äußeren und inneren Ursprunge und Wesen nach doch auch ganz offenbar Eleatisch sind, haben alle Geschichtschreiber von dem Eleatischen Stamme losgerissen und auf den des Sokrates gepflanzt. Von diesem falschen Schmucke müssen wir hier den Mann befreien. Sokrates hat in Wahrheit nur Einen Schüler gehabt, den Platon. Denn so herrschend und alt die Ansicht ist, welche ihn zur gemeinsamen Quelle auch der Megarischen, Kynischen und noch anderer Richtungen der Philosophie macht, als so oberflächlich erweist sie sich bei genauerer Prüfung. Daher geschieht es auch nicht hier zum ersten Male, daß dieser Ansicht widersprochen wird, sondern schon früher hat einer der gründlichsten Forscher auf dem Gebiete der

---

sagt, gewiß unrichtig; die Nothwendigkeit des Scheines alles Daseienden ergab sich dem Parmenides offenbar aus der Nothwendigkeit des Einen absoluten Seins.

alten Helleniſchen Philoſophie, Schleiermacher, ſich gegen dieſelbe erklärt in der Abhandlung, in welcher er den Werth des Sokrates als Philoſophen einer neuen genaueren Unterſuchung unterworfen hat. Er ſagt dort: [513]) »Ja ſelbſt was die früheren Sokratiker betrifft, ſo findet man ſich mehr befriedigt, wenn man das eigentlich Philoſophirende in ihnen von irgend anderen Punkten her ableitet, als von dieſem Sokrates.« Daß dieſe Punkte gerade in der Eleatiſchen Philoſophie liegen, ſoll jetzt im Einzelnen gezeigt werden.

Wir betrachten zuerſt die Dialektiker oder Megariker, wie ſie nach Eukleides von Megara, oder Eriſtiker, wie ſie von ihrer Streitluſt genannt worden. An dieſen iſt es gar nicht ſchwierig zu erkennen, daß ſie aus der Eleatiſchen Philoſophie entſprungen ſind, aus welcher ſie auch ſchon von Schleiermacher [514]) hergeleitet werden. Denn gleich die Eleatiſche Grundanſicht ſelbſt, die Anſicht des Xenophanes und beſonders die des Parmenides, hat ſich ja durch Logik und Dialektik begründet. Dann iſt das dialektiſche Element derſelben vorzüglich von dem Eleaten Zenon, dem Vertrauten und Anhänger des Parmenides, entwickelt worden, welcher bekanntlich, [515]) während ſein

---

513) Ueber den Werth des Sokrates als Philoſophen, in ſ. Philoſ. u. Verm. Schriften B. II. S. 289. Vgl. Heinr. Ritter Geſch. d. Philoſ. B. II. S. 85—86. unten in Anm. 592.

514) a. a. O. S. 290. Dort leitet Schleiermacher »den Euklides mit ſeiner dialektiſchen Richtung lieber von den Eleatikern« ab, als von Sokrates. Vgl. Meiners Geſch. d. Wiſſ. B. II. S. 637. ff.

515) Die wichtigſte Nachricht hierüber giebt Platon in ſ. Parmen. p. 128. Das Nähere ſ. in gedrängter Kürze b. Fr. Aſt Grundriß d.

Lehrer das Eine abſolute Sein ſelbſt an und für ſich erfaßte und betrachtete, mit verneinender Dialektik ſich gegen die ſichtbare Vielheit des Seienden wendete und die Ungereimtheiten aufzeigte, auf welche das Geltenlaſſen der Vielheit, der Bewegung, überhaupt der Sinnenwelt, hinausführe. Ja Zenon iſt von Ariſtoteles [516]) geradezu für den Urheber der Dialektik erklärt worden. Aber auch Eukleides von Megara, der gewöhnlich für den Stifter der dialektiſchen Schule angeſehen wird, iſt ſeinem Weſen nach ein Zögling der Philoſophie des Parmenides, mit welcher er ſich auch nach ausdrücklicher Meldung [517]) beſchäftigt hat, nicht des Sokrates, ungeachtet er mit dem größten Eifer ſich an dieſen angeſchloſſen, der allerdings ihm mächtige Anziehungspunkte darbot. [518]) Das Gewächs ſeiner Philoſophie ſteht ganz augenſcheinlich auf Eleatiſchem Boden, ſo daß Sokrates nur einige Einwirkung auf die Entfaltung deſſelben ausgeübt hat. Denn die Grundanſicht, die ihm zugeſchrieben wird, iſt, wie auch Heinr. Ritter [519]) erkannt hat, die Eleatiſche, nur mit einer ethi-

---

Geſch. d. Philoſ. §. 71., ausführlicher b. Brandis Geſch. d. Griech. u. Röm. Philoſ. B. I. S. 406. ff. und b. Heinr. Ritter Geſch. d. Philoſ. B. I. S. 487. ff.

516) S. unten Anm. 524.

517) Bei Diog L. II, 106. heißt es ausdrücklich von Eukleides: *οὗτος καὶ τὰ Παρμενίδεια μετεχειρίζετο.*

518) Sokrates entwickelte ja ebenfalls eine Dialektik, nur freilich in ganz anderem Geiſte; dabei machte er ſich nach Ariſtoteles Metaph. XII, 4. p. 266. insbeſondere um die Ausbildung zweier Hauptſtücke der angewandten Logik verdient, der Definition und Induction.

519) Heinr. Ritter ſchreibt in ſ. Geſch. d. Philoſ. B. II. S. 129. ff. »Auf die Eleaten wird die Lehre der Megariker von den Alten

ſchen Beimiſchung, in welcher ſich der Einfluß des Sokrates kund giebt. Auch die Dialektik verleugnet bei ihm den verneinenden und eriſtiſchen Charakter nicht, welchen ſie gleich in ihrem Urſprunge aus der Eleatiſchen Philoſophie bei Zenon angenommen hatte und in dem Dienſte derſelben natürlich behauptete; was Sokrates ſelbſt an ihm gerügt haben ſoll.[520]) Zu dem Angeführten kommt, daß auch des Eukleides Nachfolger, Eubulides von Milet,

einſtimmig zurückgeführt. Sie ſollen daher angenommen haben, nur Eins ſei, ein Unveränderliches, nicht durch die Sinne, ſondern nur durch die Vernunft Erkennbares. Dieſes Eine Weſen nannte aber Eukleides, der ethiſchen Richtung des Sokrates folgend, das Gute, welches auch mit mehreren Namen benannt werde, bald Gott, bald Vernunft, bald vernünftige Einſicht und dergleichen; alles Andere dieſem Entgegengeſetzte aber ſei nicht.« Dieſe Ueberlieferung über die Grundanſicht des Eukleides ſteht bei Diog. L. II, 106. *οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν, καὶ τὰ λοιπά. τὰ δὲ ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων.* Zunächſt auf Eukleides bezieht ſich wohl auch, was Cicero Acad. II, 42. von den Megarikern im Allgemeinen meldet: id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem semper; wozu Heinr. Ritter a. a. O. ſehr richtig bemerkt: »Das simile iſt Ueberſetzung des *ὅμοιον*, welches den Eleaten das durchaus ſich ſelbſt Gleiche bezeichnet.« Vgl. Ariſtokles unten in Anm 525.

520) Ueber das Verneinende in dem Charakter ſeiner Dialektik ſ. Heinr. Ritter Geſch. d. Philoſ. B. II. S. 131. Was das Eriſtiſche derſelben betrifft, ſo erwähnt der Sillograph Timon b. Diog. L. II, 107.

ἐριδάντεω
Εὐκλείδου, Μεγαρεῦσιν ὃς ἔμβαλε λύσσαν ἐρισμοῦ.

Und ebend. II, 30. wird von Sokrates erzählt: *ὁρῶν δ' Εὐκλείδην ἐσπουδακότα περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους, ὦ Εὐκλείδη, ἔφη, σοφισταῖς μὲν δυνήσῃ χρῆσθαι, ἀνθρώποις δὲ οὐδαμῶς.* Vgl. Meiners Geſch. d. Wiſſ. B. II. S. 637. ff.

Alexinos von Elea, Diodoros von Jassos, Stilpon von Megara, ja diese zum Theil noch offenbarer, denn Eukleides, sich als Zöglinge und Anhänger der Eleatischen Philosophie erweisen, sowohl überhaupt durch die Uebereinstimmung des Charakters ihrer Dialektik mit der des Zenon, als insbesondere dadurch, daß auch sie dieselbe zur Behauptung Eleatischer Lehre anwenden, sogar noch in einer Zeit, wo die Eleaten selbst bereits vor anderen Philosophen in den Hintergrund getreten waren. Dies leuchtet, auch nach Deycks [521]) und Heinr. Ritter, fast überall aus ihren dialektischen Künsten und Kämpfen hervor, und fällt am klarsten bei Diodoros von Jassos, einem der spätesten unter ihnen, in die Augen; »denn,« wie Heinr. Ritter [522]) sagt, »theils gebrauchte er die Gründe

521) Er sagt De Megaricorum doctrina (Bonnae 1827. 8°) p. 69. Megarici enim cum Eleatis essentiam suam unam atque immotam, contra omnes omnium sophistarum atque philosophorum ratiunculas fortissime semper defenderunt. Das Genauere s. b. ihm selbst.

522) Gesch. d. Philos. B. II. S. 137. ff. Auch sonst findet er bei diesem und den andern Megarikern beständig die Eleatische Philosophie durchblicken. So hebt er S. 135. bei dem Beweise des Diodoros, »daß nur das, was nothwendig, auch möglich sei,« hervor: »Schon Aristoteles schreibt diese Lehre den Megarikern zu und bemerkt, daß sie darauf ausgehe, alle Bewegung und alles Werden aufzuheben.« S. Aristot. Metaph. IX, 13. p. 177. sq. So scheint es ihm S. 134. beim Alexinos, daß dieser »die Lehre der Megariker von dem unveränderlichen Einen festhalten wollte gegen die Lehre des Stoikers (Zenon) von der lebendigen Entwickelung der Welt.« So betrachtet er S. 144. auch Stilpon's Bestreitung der Platonischen Ideen als »offenbar gegen die Lehren überhaupt gerichtet, welche irgend eine Vielheit zulassen.« Auch an den Beweisen des Eubulides bemerkt er S. 133. die Aehnlichkeit mit denen des Eleaten Zenon.

des Zenon von Elea, um zu zeigen, daß keine Bewegung ſei, theils erfand er noch eigene Beweiſe zu demſelben Zwecke.« Endlich wird die Sache durch die Anſicht und Ueberlieferung des Alterthums ſelbſt vollſtändig entſchieden. »Die Dialektik,« bemerkt Brandis[523]) ganz richtig, »ward ſchon von den Alten auf die Eleaten zurückgeführt.« Unter jenen Alten befand ſich, wie bereits erwähnt worden, ſelbſt Ariſtoteles.[524]) Auch der Peripatetiker Ariſtokles[525]) von Meſſana leitete in ſeiner Geſchichte der Philoſophie die Dialektiker oder Megariker von den Eleaten her, und ſchrieb ihnen ausdrücklich dieſelbe Grundanſicht zu, wie den Eleaten. Ja auch in einer Meldung Cicero's, welche

523) Geſch. d. Griech. u. Röm. Philoſ. B. I. S. 41. Vgl. ebend. S. 344. u. 353.

524) Bei Diog. L. IX, 25. heißt es von dem Eleaten Zenon: *φησὶ δὲ Ἀριστοτέλης εὑρετὴν αὐτὸν γενέσθαι διαλεκτικῆς.* Vgl. ebend. VIII, 57. Prooem. 18. Daſſelbe meldet Sextus adv. Mathem. VII, 6. *Παρμενίδης δὲ οὐκ ἂν δόξαι τῆς διαλεκτικῆς ἀπείρως ἔχειν, ἐπείπερ πάλιν Ἀπιστοτέλης τὸν γνώριμον αὐτοῦ Ζήνωνα διαλεκτικῆς ἀρχηγὸν ὑπείληφεν.* Vgl Atticus b. Euseb. Praep. Evang. XI. p. 509. D.

525) Ariſtokles bemerkt b. Euseb. Praep. Evang. XI. p. 510. *Ξενοφάνης δὲ καὶ οἱ ἀπ' ἐκείνου τοὺς ἐριστικοὺς κινήσαντες λόγους κτλ.* Und ebend. XIV, 17. p. 756. ſagt er: *Ἄλλοι δ' ἐγένοντο τούτοις τὴν ἐναντίαν φωνὴν ἀφίεντες. οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν. τοιαῦτα γάρ τινα πρότερον μὲν Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης καὶ Ζήνων καὶ Μέλισσος ἔλεγον, ὕστερον δὲ οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς Μεγαρικούς. ὅθεν ἠξίουν οὗτοί γε τὸ ὂν ἓν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν ἕτερον εἶναι, μηδὲ γεννᾶσθαί τι μηδὲ φθείρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τὸ παράπαν.* Vgl. Anm. 519. und 522.

aus früheren Quellen geschöpft ist, werden die Megariker geradezu als Abkömmlinge und Nachfolger der Eleaten dargestellt. Cicero[526]) sagt: »Die Megariker sind eine berühmte Schule gewesen; ihr Urheber, wie ich geschrieben finde, war der eben erwähnte Xenophanes; ihm folgten dann Parmenides und Zenon; daher erhielten sie von diesen den Namen Eleatische Philosophen; darauf Euklides von Megara, des Sokrates Schüler, nach welchem ebendieselben dann Megariker genannt worden.«

Wie nun, nach dem Dargelegten, aus dem Wesen der Eleatischen Philosophie eine solche dialektische Schule hervorgegangen ist, ebenso hat sich aus dem Wesen des Indischen Geistes,[527]) dessen Uebereinstimmung in der Grunderkenntniß mit den Eleaten dargethan worden, eine dialektische Schule gebildet, welche auch denselben Charakter, wie die Eleatische, offenbart. Für den Urheber dieser Schule, deren Lehre gewöhnlich Njaja, d. i. Syllogistik,

---

526) Acad. II, 42. Megaricorum fuit nobilis disciplina, cuius, ut scriptum video, princeps Xenophanes, quem modo nominavi; deinde eum secuti Parmenides et Zeno; *itaque* ab his Eleatici philosophi nominabantur; post Euclides Socratis discipulus Megarens, a quo iidem illi Megarici dicti.

527) Wie die Richtung des Indischen Geistes überhaupt, gleich der Eleatischen nach Brandis Gesch. d. Griech. u. Röm. Philos. B. I. S. 353. »überwiegend dialektisch« ist, so daß die Entwickelung der Dialektik aus dem inneren Wesen desselben hergeleitet werden muß, das zeigt auch die Beschaffenheit der Indischen Sprache, an welcher schon dem Paulinus aufgefallen haec farrago nominum, tot metaphysici termini, tam subtiles distinctiones, in s. Sidharubam p. 22. Fried. Windischmann sagt in s. Sancara p. 80. lingua Sanscrita, magis etiam quam Graeca, ceterarum omnium *φιλοσοφικωτάτη*.

genannt wird, gilt bei den Indiern, nach Colebrooke,[528]) Gotama, einer ihrer hochverehrten alten Weiſen. Ihm wird das Grundwerk der Indiſchen Dialektik zugeſchrieben, eine Sammlung von Sutren oder Aphorismen in fünf Büchern. An daſſelbe reihen ſich eine Menge Erläuterungen, gleichfalls von hohem Alter und großem Anſehn. Dazu kommen, nach Colebrooke, viele andere umfaſſende Werke, und unzählige beſondere Abhandlungen über einzelne Zweige und Punkte der Logik und Dialektik; denn keine Wiſſenſchaft, ſagt er,[529]) habe die Indier mehr angezogen und ſei von ihnen fleißiger bearbeitet worden, als die Njaja. Uns wird von Colebrooke[530]) aus der Urquelle ein genauer Bericht über die Lehre Gotama's erſtattet, und von Karl Windiſchmann[531]) eine

528) in d. Transact T. I. p. 92. sq. Außerdem ſ über dieſe Schule Karl Windiſchmann Philoſ. d. Weltgeſch. Th. I. Abth. IV. S. 1895. ff. P. v. Bohlen Altes Indien B. II. S. 316. ff. Othmar Frank Vjaſa S. 40. Der Urheber der Njaja iſt nicht zu verwechſeln mit dem gleichnamigen Stifter der Sekte der Buddhiſten.

529) a. a. O. T. I. p. 94. ſchreibt er: Elementary works only have been here spoken of. Distinct treatises, on divers branches of the whole subject, and on various emergent topics, are innumerable. No departement of science, or literature, has more engaged the attention of the Hindus, than the Nyaya; and the fruit of their lucubrations has been an infinity of volumes, among which are compositions of very celebrated schoolmen.

530) a. a. O. Colebrooke verbindet mit der Darſtellung der Njaja die der Waiſeſchika von Kanada, eines verwandten Syſtems, welches ſich aber dadurch weſentlich unterſcheidet, daß es die Atomenlehre enthält.

531) Philoſ. d. Weltgeſch. Th. I. Abth. IV. S. 1904. ff. Dazu fügt er eine Ueberſicht des Inhaltes der vier anderen Bücher.

wörtliche Ueberſetzung des erſten Buches ſeiner Aphorismen mitgetheilt, ſo daß wir hier mit der größten Sicherheit urtheilen können.

Ueber die Entwickelung der Eleatiſchen Dialektik werden wir von den Alten ſo genau und ausführlich nicht unterrichtet, ſondern kennen von ihr faſt nur das Weſen im Allgemeinen. Indeſſen iſt es auch gerade nur um dieſes bei der gegenwärtigen Unterſuchung hauptſächlich zu thun. Daß aber im Weſen und Charakter beide dialektiſche Schulen übereinſtimmen, fällt in die Augen. »Soviel iſt gewiß,« ſagt Heinr. Ritter,[532]) »daß die Megariker ſich viel mit den Formen des Denkens beſchäftigten, vielleicht mehr zur Aufſuchung einzelner Regeln, als zur Begründung eines wiſſenſchaftlichen Zuſammenhangs unter ihnen; obwohl auch beſondere Werke über einzelne Theile der Logik unter ihren Schriften erwähnt werden.« Die Indiſche Schule geht, nach Colebrooke und Karl Windiſchmann, in eine Erörterung der Formen des Denkens ein, welche Erſtaunen erregt. Aber die Dialektik der Eleaten und Megariker war offenbar nicht ſowohl eine Entwickelung der reinen, als der angewandten Logik; ſie war vorzugsweiſe eben eine Dialektik und Eriſtik, eine Wiſſenſchaft und Kunſt des Beweiſens und Disputirens. Ueber

532) Geſch. d. Philoſ. B. II. S. 132. So erfahren wir von Philon und von Diodoros, daß ſie ſich mit der Theorie hypothetiſcher Sätze beſchäftigten. S. Sext. Empir. adv. Math. VIII, 113. p. 479. Vgl. Deycks de Magaricor. doctr. p. 77. sq. So heißt es von Kleinomachos dem Thurier b. Diog. L. II, 112. *πρῶτος περὶ ἀξιωμάτων καὶ κατηγορημάτων καὶ τῶν τοιούτων συνέγραψε.*

die Njajiker ſchreibt Karl Windiſchmann:[533]) »Die Anleitung nicht blos zum einſamen Denken, ſondern auch zum philoſophiſchen Geſpräch in der Form der Rede und Gegenrede, alſo zur eigentlichen Disputation auf allen ihren oft ſehr verſchlungenen Wegen, gehört in dieſer Schule zu den Hauptaufgaben.« Ja Colebrooke's[534])

533) a. a. O. S. 1899. Othmar Frank in ſ. Vjaſa S. 40. bezeichnet die Njaja als »Logik und Dialektik mit Metaphyſik.« Nach P. v. Bohlen, Altes Indien B. II. S. 316, wird die Njaja auch Tarkawidja genannt; dieſes Wort bezeichnet ſie, wie man aus Anm. 534. No. VIII. ſieht, als eine Wiſſenſchaft und Kunſt, den Andern mit ſeiner Behauptung ad absurdum zu führen.

534) a. a. O. p. 95. sq. Vgl. das erſte Buch der Njaja-Sutren b. Karl Windiſchmann a. a. O. Von Colebrooke's Mittheilung ſoll hier das Weſentlichſte vorgelegt werden. Er ſchreibt: Gotama enumerates sixteen heads or topics: among which, proof or evidence, and that which is to be proven, are chief; and the rest are subsidiary or accessory, as contributing to knowledge and ascertainment of truth. Dann führt er die Arten des Beweiſes oder der Erkenntniß an, deren vier aufgeſtellt werden: 1. die Wahrnehmung, 2. das Schließen, welches in drei Weiſen zerfällt: von der Folge auf die Urſache, von der Urſache auf die Wirkung, und nach Analogie; 3. die Vergleichung, 4. die Verſicherung, die ſowohl Ueberlieferung, als Offenbarung in ſich begreift. Hiebei iſt merkwürdig, daß in Hinſicht auf die Vergleichung dem Gotama dieſelbe Skepſis ſich entgegenſtellt, welche dem Eukleides zugeſchrieben wird. Denn Eukleides, ſagt Heinr. Ritter Geſch. d. Philoſ. B. II. S. 131. nach Diog. L. II, 107, verwarf den Beweis durch Vergleichung; »denn entweder vergleiche man etwas mit einem Gleichen oder mit einem Ungleichen; wäre aber das Erſte der Fall, ſo ſei es beſſer von dem Dinge ſelbſt zu reden; fände das Letzte ſtatt, ſo ſei die Vergleichung falſch.« Und »der Indiſche Skeptiker,« ſchreibt Karl Windiſchmann a. a. O. S. 1910, »behauptet: die Vergleichung könne nichts beweiſen; denn entweder müſſe vollſtändige, oder vorherrſchende, oder theilweiſe Gleicheigenſchaftlichkeit vorhanden ſein; im erſten Falle vergleiche man z. B. eine Kuh mit einer Kuh, dann höre aber die Vergleichung

Mittheilung des Inhaltes der Lehre Gotama's legt es klar vor Augen, daß auch die Njaja mehr eine Entwickelung

auf; oder eine Kuh mit einem Stier, oder ein Senfkorn mit dem Berge Meru; auf keine Art finde aber ein Beweis ſtatt.« — Nach den Beweisarten giebt Colebrooke das zu Beweiſende oder zu Erkennende an, welches zwölf Gegenſtände umfaßt. Dann folgen die übrigen Kategorien p. 114. sq. After proof and matter to be proven, Gotama proceeds to the other categories; and assigns the next place to doubt (sansaya). — IV. Motive (prayojana) is that by which a person is actuated, or moved to action. — V. Instance (drishtanta) is, in a controversy, a topic, on which both disputants consent. — VI. Demonstrated truth (sidd'hanta) is of four sorts; viz. universally acknowledged; partially so; hypothetically; argumentatively (or, e concessu). — VII. A regular argument, or complete syllogism (nyaya), consists of five members or component parts. 1st. the proposition; 2d. the reason; 3d. the instance; 4th. the application; 5th. the conclusion. Ex. 1. This hill is fiery: 2. For it smokes. 3. What smokes, is fiery: as a culinary hearth. 4 Accordingly the hill is smoking: 5. Therefore it is fiery. Colebrooke bemerkt hiebei, daß der Schluß bei den Hindus auch in der Form erſcheint, welche er in der Griechiſchen Dialektik, ſowie bei uns hat, und wiederholt dieſe Bemerkung T. II. p. 5. Among the rest, ſagt er dort, the Vedantins have taken the syllogism of the dialectic philosophy, with the obvious improvement of reducing its five members to three. »It consists,« as expressly declared, »of three, not of five parts; for as the requisites of the inference are exhibited by three members, two more are superfluous. They are either the proposition, the reason, and the example; or the instance, the application, and the conclusion.« — VIII. Next, in this arrangement, is (tarca) reduction to absurdity. It is a mode of reasoning, for the investigation of truth, by deduction from wrong premises, to an inadmissible conclusion which is at variance with proof, whether actual perception or demonstrable inference. — IX. Ascertainment (nirneya), or determination of truth, is the fruit of proof, the result of evidence and of reasoning, confuting objections, and establishing the position of question. —

der Dialektik und Eristik, als der eigentlichen Logik ist. Und wie die Hellenische Dialektik ursprünglich bei Zenon mit dem Zwecke hervorgetreten ist, die Eleatische Grund-

---

X—XII. Disputation (cat'ha) is conference, or dialogue of interlocutors, maintaining adverse positions; whether contending for victory, or seeking the truth. It comprises three of the categories. X. One is (jalpa) debate of disputants contending for victory: each seeking to establish his own position, and overthrow the opponent's. XI. Another is (vada) discourse, or interlocution of persons communing on a topic in pursuit of truth, as preceptor and pupil together with fellow-students. XII. The third is (vitanda) cavil, or controversy wherein the disputant seeks to confute his opponent, without offering to support a position of his own. — XIII. Next in Gotama's enumeration is fallacy, or, as it is termed, semblance of a reason (hetwabhasa); it is the non causa pro causa of logicians. Five sorts are distinguished, embracing divers varieties or subdivisions. — XIV. Fraud (ch'hala), or perversion and misconstruction, is of three sorts: 1st. verbal misconstruing of what is ambiguous; 2d. perverting, in a literal sense, what is said in a metaphorical one; 3d. generalizing what is particular. — XV. After all these is (jati) a futile answer, or self-confuting reply. No less than twenty-four sorts are enumerated. — XVI. The sixteenth and last of Gotama's categories, is (nigrahast'hana) failure in argument, or (parajaya-hetu) reason of defeat. It is the termination of controversy. Of this, likewise, no fewer than twenty-two distinctions are specified. —

Die Njaja erinnert uns auch darin an die Eleaten und Megariker, daß sie das zu Betrachtende, nach Karl Windischmann a. a. O. S. 1903. f., in dem Gegensatze, »was ist und nicht ist,« auffaßt. Unter ersteres fallen ihre zwölf Gegenstände; letzteres betrachtet sie »als einfach, aber unter vier Gesichtspunkten: des Nichtseins (überhaupt) und dann (nach den drei Zeiten) des Nichtmehrseins (der Zerstörung), des Nichtdaseins, und des Nochnichtseins.« Mehre dialektische Kunststücke der Megariker, namentlich der »Kahlkopf« und der »Haufen,« sind unter den Gesichtspunkten des Nochnichtseins und des Nichtmehrseins gebildet.

ansicht gegen die Widersacher derselben zu vertheidigen, und diesen Zweck, wie scheint, auch noch die Tüchtigeren unter den Megarikern nicht aufgegeben haben; ebenso ist die Indische Dialektik ursprünglich von Gotama als Stütze für die Grundwahrheiten des Volkes aufgestellt und jederzeit von den Indiern dies für den wahren Beruf derselben erkannt worden, nach Karl Windischmann,[535]) »den alten Schatz der Lehre gegen feindselige Angriffe zu schüzzen.« Aber die Dialektik, welche Zenon gegründet hat ist, wie bekannt, sehr bald auch in eitle Disputirkunst und eitles Prunken mit dieser Geschicklichkeit ausgeartet, und hat sich dadurch mit der Sophistik verschwistert, in welcher nach dieser Richtung sich besonders die Gebrüder Euthydemos und Dionysodoros[536]) hervorgethan. Ganz dieselbe Ausartung zeigt uns Karl Windischmann[537]) an der Dia-

535) a. a. O. S. 1898. Diesen Beruf soll die Njaja denn auch ganz besonders in dem Kampfe gegen die Buddhisten erfüllt haben. S. ebend. S. 1902.

536) S. über diese beiden Sophisten Platon's Euthyd. Vgl Rixner Gesch. d. Philos. B. I. S. 183.

537) a. a. O. S. 1799 ff. Nach ihm, war bei den Indiern »Oeffentlichkeit der Disputation, insbesondere bei festlichen Gelegenheiten, mit der Theilnahme aller Gebildeten und auch des Volkes an solchen feierlichen Geisteskämpfen.« Er sagt: »Die Sieger wurden, wie in Turnieren, durch Verehrungsbezeigungen, nächsten Sitz bei Königen und Fürsten, reiche Geschenke u. s. w. ausgezeichnet. Das Herumziehen rüstiger Kämpfer auf solche geistige Abenteuer wurde dort noch weiter getrieben, als in unserem Mittelalter, und die sophistischen Vernunftkünste haben noch mehr dabei gewuchert.« Es war natürlich, »daß die vielfach schwankenden Lehren des Weda, wenn sie von kühnen Gegnern angegriffen waren, auch nur schwankend vertheidigt, Ausflüchte gegen Ausflüchte gesucht, List gegen List gesetzt, und das Vernunftverfahren theils aus

lektik in Indien. Ja wenn wir hören, wie die Njajiker in dem Indiſchen Drama »Der aufgehende Mond der Erkenntniß« [538]) dargeſtellt werden, ſo glauben wir faſt, es ſei von den Helleniſchen Eriſtikern und Sophiſten die

---

Verlegenheit, theils abſichtlich verwickelt, täuſchend und verwirrend wurde, um, wo möglich, keine Blöße zu geben. Und ſo zeigt der Disput hier zwar oft eine bewundernswürdige Gewandtheit und Feinheit, aber nicht ſelten auch das Aufſpreizen der lächerlichſten Eitelkeit, Hoffart und der ſchlaueſten Verſchlagenheit und Ränkeſucht. Glanz und Ruhm iſt es, wonach auf jede Weiſe geſtrebt wird; die große Angelegenheit, worum es im höheren Alterthum noch zu thun war, iſt im Verlauf der Zeiten in den Hintergrund getreten.« Vgl. P. v. Bohlen Altes Indien B. II. S. 305. Die Ausartung der Njaja in bloße Eriſtik und ſophiſtiſche Kunſt geht ſelbſt aus den Gotama-Sutren hervor, die ja zu großem Theile eine Theorie eben dieſer Ausartung ſind. S. Anm 534. Auch bin ich im Stande ſelbſt ein Probeſtück der Indiſchen Dialektik vorzulegen, das völlig wie aus dem Munde des Euthydemos oder Dionyſodoros klingt. Nämlich ſogar im Oupnek'hat T. II. p. 293. ſteht Folgendes: Der Lehrer ſagt: »Si tu scivisti, quòd ipse hic (Brahm) ego sum; ipsum hoc verum est; ipsum hoc Brahm est; intelligis? Discipulus dixit: ego non intelligo. Senex dixit: si non intelligis, quomodo dixisti, quòd ego non intelligo? Proinde duas res intelligis; unam, (te) ipsum; et alteram, non intelligere (te) ipsum. Porro (deinde) utraque intellectio (comprehensio) in te firma fit; et intellectio forma τοῦ Brahm est. Proinde τὸν Brahm intelligis, cum dicis, quòd τὸν Brahm non intelligo.«

538) **Prabodh Chandrodaya, or the Moon of intellect, an allegorical Drama, etc. Translated from the Shanskrit by J. Taylor. Lond. 1812. 8°.** Indem hier Upaniſchad, d. i. die Offenbarung, die verſchiedenen religiöſen und philoſophiſchen Richtungen in Indien beurtheilt, nennt ſie die Njajiker p. 82. »those who deal in syllogisms and talk about principles and elements; who delight in sophistry, and in puzzling people's understandings; who dispute for victory, and in order to fix the imputation of error on other persons' opinions.«

Rede, so zusammentreffend ist die Schilderung. Hier werden sie aufgeführt als »Jene, welche mit Syllogismen sich befassen, und von Principien und Elementen sprechen; welche in Sophisterei sich ergötzen und den Verstand des Volkes verwirren; welche disputiren um zu siegen und die Schuld des Irrthums auf die Meinungen Anderer zu bringen.«

Die Untersuchung über die Dialektiker hat uns auf das Gebiet der Sophistik geführt. Diese ist nicht blos mit ihrer eben erwähnten falschen Dialektik, sondern mit ihrem ganzen Wesen, oder richtiger Unwesen, aus der Eleatischen Philosophie hervorgegangen. Nämlich die Hauptursheber derselben wurden, wie bekannt,[539]) der Leontiner

539) S. das Nähere b. Brandis Gesch. d. Griech. u. Röm. Philos. B. I. S. 523. ff. Heinr. Ritter Gesch. d. Philos. B. I. S. 586. ff. und Foß de Gorgia Leontino, Hal. Sax. 1828. 8°. Gorgias wird von Philostratos, Vit. sophist. p. 492., geradezu der »Vater der Sophistik« genannt. Daß er auf Eleatischem Boden steht, nur mit verneinender Richtung, und die Eleaten gleichsam in ihrem eigenen Lager angreift, sieht man klar aus dem, was uns aus seiner Schrift Ueber das Nicht-Seiende oder Ueber die Natur, theils in den Bruchstücken De Xenophane, Melisso et Gorgia, theils von Sextus adv. Mathem. VII, 65. sq. mitgetheilt wird. Auch wird in den ersteren ausdrücklich bemerkt: τὰ μὲν ὡς Μέλισσος, τὰ δὲ ὡς Ζήνων ἐπιχειρεῖ δεικνύειν. Nicht minder zeigt auch die gesammte Sophistik in ihrer Entwickelung ins Einzelne, daß sie aus der Eleatischen Philosophie entsprungen ist, indem sie ihre meisten Sophismen, z. B. daß es nicht möglich sei zu lügen oder Nicht-Seiendes zu sagen u. dgl. aus der Lehre der Eleaten ableitet. Selbst die Sophistik des Protagoras, ungeachtet diese mehr auf die Lehre des Herakleitos gegründet zu sein scheint, führt auf die Eleatische Wurzel zurück. Denn nach der Ueberlieferung des Epikuros ist Protagoras zunächst von Demokritos aus-

Gorgias und der Abderite Protagoras, indem sie, der erstere zum Theil durch der Eleaten eigene Logik, das absolute Sein und die Erkenntniß aufhoben. So blieb von der Eleatischen Grundansicht, und bildete den Boden, auf dem die gesammte Sophistik sich entwickelte, wie Platon[540]) ganz treffend lehrt, »das Nicht-Seiende« des Parmenides, d. i. diese Welt der Maja, in welcher nur Schein und leeres Meinen. Daher wird die Sophistik von den Alten geradezu bestimmt, wie Brandis[541]) schreibt, »als die Kunst Schein zu erregen, oder in Gegenreden über jeglichen Gegenstand willkürlich den einen oder den andern zweier Gegensätze festzustellen.« Und zu dem Zwecke eben, dem Scheine und beliebigen Meinen Geltung zu gewinnen,

---

gegangen, dessen Schreiber er sogar anfänglich gewesen. S. Athen. VIII, 13. p. 354. Diog. L. IX, 50. 53. Gell. N. A. V, 3. Vgl. Brandis a. a. O. B. I. S. 523. ff. Und die Atomistik des Demokritos und Leukippos ist aus dem Eleatischen Stamme gewachsen, wie unten dargethan wird. Daß aber Protagoras gerade durch die Philosophie des Demokritos in diese Richtung geführt worden, ist nicht schwer zu begreifen, da dessen Lehre von der menschlichen Erkenntniß, wie Heinr. Ritter a. a. O. B. I. S. 576. bemerkt, »eben nur dazu gemacht zu sein scheint, um zu zeigen, daß es gar kein Wissen geben könne.« Daher soll auch der Begründer der eigentlichen Skeptik, Pyrrhon von Elis, vornehmlich aus der Philosophie des Demokritos hervorgegangen sein. S. b. Heinr. Ritter a. a. O. B. III. S. 428. unten in Anm. 559. Offenbar hat Protagoras, nachdem er bereits von Demokritos aus die sophistische Richtung eingeschlagen, die Lehre des Ephesiers von dem steten Flusse der Dinge nur als eine willkommene Gabe zu besserer Begründung seiner Skeptik ergriffen.

540) S. Platon's Sophist., besonders p. 241. D. Auch Aristoteles bemerkt Metaph. V, 2. p. 124. *Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς περὶ τὴν σοφιστικὴν τὸ μὴ ὂν ἔταξεν.*

541) a. a. O. B. I. S. 517.

diente den Sophiſten die falſche Dialektik und eine prunkvolle blendende Rhetorik, welche daher von ihnen beſonders ausgebildet worden.

Wie aus der Eleatiſchen Philoſophie eine ſolche Sophiſtik ſich entwickelt hat, völlig ebenſo aus der Indiſchen. Dies leuchtet ſchon aus dem eben Dargelegten [542]) deutlich hervor. Dazu meldet Othmar Frank [543]) ausdrücklich: In Indien »giebt es ſehr viele, beſonders materialiſtiſche und andere falſche Dialektiker und Sophiſten.« Eine Hauptklaſſe derſelben bilden, nach Colebrooke und Karl Windiſchmann, [544]) die Tſcharwakas, welche, gleich den Helleniſchen Sophiſten, das abſolute Sein leugnen, und nur das Nicht-Seiende der Wedanta, die ſichtbare Welt, gelten laſſen. Und die Indiſchen Sophiſten haben ebenſo, wie die Helleniſchen, ſich nicht blos der Dialektik, ſondern auch der Rhetorik bemächtigt, da ſie, wie Othmar Frank [545]) bemerkt, geſchildert werden als ſolche, »die blumenreiche Reden halten.« Gerade auch von den eben erwähnten Tſcharwakas ſchreibt Karl Windiſchmann: [546]) »Sie heißen Schön- und Süßredner, worauf auch ihr Name Tſcharwakas anſpielt und ſie als Sophiſten bezeichnet.«

Eine ausführlichere Vergleichung der Helleniſchen und der Indiſchen Sophiſtik läßt ſich für jetzt noch nicht un-

---

542) S. oben Anm. 537. und 538.

543) Bjaſa S. 42.

544) a. a. O. S. 1940. ff. Colebrooke in d. Transact. T. II. p. 567. sq.

545) Bjaſa S. 42.

546) a. a O. S. 1940. Auch Othmar Frank bemerkt a. a. O. S. 42., die Tſcharwakas ſeien »ſo genannt vom Schönſprechen.«

ternehmen, weil wir von der letzteren nur eine noch sehr mangelhafte Kenntniß besitzen. Indessen kommt es hier auch nur auf das Wesen und auf die Hauptpunkte an. Die Hauptpunkte aber, welche in der Hellenischen Sophistik hervortreten, lassen sich in der That auch in der Indischen nachweisen. Nämlich erstens haben Gorgias und Protagoras, wie bereits angegeben, die Erkenntniß aufgehoben, und dadurch eigentlich die Sophistik unter den Hellenen begründet. Ebenso finden wir in der verneinenden Richtung des Indischen Geistes, nach Karl Windischmann,[547]) »Angriffe auf die Gewißheit der sinnlichen Wahrnehmung sowohl als der geistigen Erkenntniß;« namentlich enthalten die Gotama-Sutren, wie er sagt,[548]) »scharfsinnige Einwürfe gegen die Zulässigkeit irgend eines Beweises,« welche von Gotama selbst nicht ganz befriedigend widerlegt werden. Dabei ist bemerkenswerth, daß auch die Ausführung des Gorgias wider die Erkenntniß gerade in ihrem eigenthümlichsten Theile eine auffallende Uebereinstimmung mit der Indischen Betrachtungsweise darbietet. Er ging nämlich in eine Untersuchung über das Wesen der Sprache ein und behauptete, daß, wenn auch Erkenntniß möglich wäre, sie doch nicht mittheilbar sein würde, »weil das Wort nicht die Sache sei.«[549])

547) a. a. O. S. 1898.

548) a. a. O. S. 1909. Hiebei fertigt Gotama den Einwurf, daß überhaupt keine Erkenntniß möglich sei, in folgender Weise ab: »Wegen des Widerspruchs gegen allen Beweis kann auch der Widerspruch selbst nicht zu Stande kommen, oder hat er Beweiskraft, so ist eben kein Widerspruch gegen allen Beweis.«

549) Nach Sextus a. a. O. sagte er: *λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκεί-*

In den Gotama-Sutren[550]) wird in dem Abſchnitte über die Erkenntniß ebenfalls das Weſen der Sprache unter-

---

μενα καὶ τὰ ὄντα· οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μηνύομεν τοῖς πέλας, ἀλλὰ λόγον, ὃς ἕτερός ἐστι τῶν ὑποκειμένων. Nach dem Bruchſtücke de Gorgia b. Foß a. a. O. p. 113. *ὥςπερ γὰρ οὐδὲ ἡ ὄψις τοὺς φθόγγους γιγνώσκει, οὕτως οὐδὲ ἡ ἀκοὴ τὰ χρώματα ἀκούει, ἀλλὰ φθόγγους· καὶ λέγει ὁ λέγων* (hier fehlt nach Foß *λόγον*), *ἀλλ' οὐ χρῶμα οὐδὲ πρᾶγμα.*

550) b. Karl Windiſchmann a. a. O. S. 1911. Hiebei iſt überhaupt ein eigenthümlicher auffallender Zug in der Entwickelung des Indiſchen Geiſtes hervorzuheben, nämlich daß dieſelbe uns die früheſte und umfaſſendſte Forſchung über das Weſen der Sprache darbietet. S. hierüber Othmar Frank in ſ. Vjaſa S. 11. 13. 19. u. A. Dazu iſt merkwürdig, daß auch bei den Hellenen die Unterſuchung über das Weſen der Sprache gerade auf dem Gebiete der Eleatiſchen Philoſophie entſprungen iſt. Vgl. Brandis a. a. O. B. I. S. 522. Dieſe Unterſuchung, die auf das Innigſte mit der über das Denken oder Wiſſen, welche offenbar Parmenides zuerſt weckte, und mit der Dialektik und Rhetorik zuſammenhing, finden wir nicht blos bei Gorgias, ſondern auch bei Prodikos, dem Schüler des Protagoras, nach Plat. Cratyl. p. 384. Charm p. 163. u. ſ., bei dem Dialektiker Diodoros, nach Gell. N. A. XI, 12, und ſelbſt bei Antiſthenes, nach Diog. L. VI, 16. 17. Auch verdient hier erwähnt zu werden, daß die merkwürdige Anſicht, welche von Platon, vielleicht aus der Eleatiſchen Sprachphiloſophie entlehnt, in ſ. Cratyl. dargelegt wird: *ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἑκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν*, den Indiern eigenthümlich iſt und beſonders in der älteren Mimanſa des Dſchaimini und in der Wedanta gilt. Colebrooke ſchreibt in ſeiner Darſtellung der erſteren, Transact. T. I. p. 446. sq. In the first chapter of tha first lecture occurs the noted disquisition of the Mimansa on the original and perpetual association of articulate sound with sense. »It is a primary and natural connexion,« Jaimini affirms, »not merely a conventional one. The knowledge of it is instruction, since the utterance of a particular sound conveys knowledge, as its enunciation is for a particular sense.« Vgl. Transact. T. II. p. 18., wo er ſagt, es ſei dies a favourite topic in both mimansas.

ſucht, hier die Behauptung hervorgehoben, daß »das Wort nothwendig die Sache mit ſich bringe,« und dagegen eingeworfen: »daß wir alsdann, wenn wir vom Feuer ſprächen, unſeren Mund verbrennen müßten.« Zweitens haben die Helleniſchen Sophiſten ein überirdiſches abſolutes Sein geleugnet und ſich mehr oder minder unverholen dem Materialismus und Atheismus ergeben. Insbeſondere wiſſen wir von Protagoras, daß er, nach Brandis[551]) Ausdruck, »die Geſammtheit der Erſcheinungen auf den Stoff zurückführte, das wahrnehmende Subjekt ſo gut, wie die wahrgenommenen Objekte.« Ebenſo meldet uns Othmar Frank,[552]) in Uebereinſtimmung mit Colebrooke,

551) a. a. O. B. I. S. 528.

552) Vjaſa S. 42. f. Vgl. Karl Windiſchmann a. a. O. S. 1940. ff. Colebrooke ſchreibt in d. Transact. T. II. p. 568. Sadananda, in the Vedanta-sara, calls up for refutation no less than four followers of Charvaca, asserting that doctrine under various modifications; one maintaining, that the grass corporeal frame is identical with the soul; another, that the corporeal organs constitute the soul; a third affirming, that the vital functions do so; and the fourth insisting, that the mind and the soul are the same. Die zweite Behauptung wird den Lokajatikern zugeſchrieben, von denen er noch folgendes Nähere mittheilt: »Seeing no soul but body, they maintain the non-existence of soul other than body; and arguing that intelligence or sensibility, though not seen in earth, water, fire and air, whether simple or congregate, may nevertheless subsist in the same elements modified in a corporeal frame, they affirm that an organic body endued with sensibility and thought, though formed of those elements, is the human person. The faculty of thought results from a modification of the aggregate elements, in like manner as sugar with a ferment and other ingredients becomes an inebriating liquor« u. ſ. w. »While there is body, there is thought, and sense of pleasure and pain; none when body is not;

von den Lokajatikern, einem Zweige der Tſcharwakas: daß ihnen »nur dieſe Welt Wirklichkeit hat,« und daß ſie »Alles, auch alle Erkenntnißquellen, in die Gegenwart dieſer Materie beſchließen.« Wie demgemäß Protagoras[553]) auch die menſchliche Seele in der Empfindung des Körpers aufgehen ließ, in gleicher Weiſe die Lokajatiker.[554]) Endlich iſt auch die Aufhebung der Sittlichkeit, der Unterſchiede des Guten und Böſen u. ſ. w., zu bloßem Scheine und leerer Meinung, wozu die Helleniſchen Sophiſten fortgeſchritten ſind, den Indiern keineswegs fremd, ſondern wird von dieſen geradezu aus der mit Parmenides übereinſtimmenden Grundanſicht der Wedanta abgeleitet. Dies berichtet uns Coeur-Doux,[555]) welcher, nachdem er

---

and hence, as well as from self-consciousness, it is concluded, that self and body are identical.« Demnach wird von den Lokajatikern, wie von Protagoras, das Wiſſen auf Empfindung beſchränkt.« Karl Windiſchmann bemerkt a. a. O. S. 1940. von den Tſcharwakas überhaupt: »Sie ſehen die ſinnliche Wahrnehmung und die (mündliche) Tradition,« alſo die Rede, die Rhetorik, »als alleinige Quellen und Mittel des Beweiſes und der Erkenntniß an.«

553) Nach Diog. L. IX, 51. ἔλεγέ τε μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις.

554) Nach Colebrooke in Anm. 552. Ebenſo b. Friedrich Windiſchmann Sancara p. 94. vom Selbſt: »Solum corpus, vitae proprietate praeditum, ipsum esse, homines abiecti et Locayatici (cf. Colebrook. Transact. I. p. 567. est secta atheistica) contendunt; alii, sensus vitales,« etc.

555) b. Düperron ad Oupnek'hat T. I. p. 420. ſchreibt er von dem Syſtem der Wedanta: Il faut bien que ceux qui le suivent, croient cet Être (das abſolute Sein) spirituel et incorporel, puisque tout ce que nous voyons dans le monde, n'est qu'une pure illusion; et ils ont bien su tirer toutes les conséquen-

die Lehre der Wedanta angegeben, »daß Alles, was wir in der Welt ſehen, reine Täuſchung ſei,« hinzufügt: die Indier hätten ſehr wohl verſtanden, »alle praktiſchen Folgerungen aus dieſer ſchrecklichen Anſicht zu ziehen.« Er habe in einer Indiſchen Schrift geleſen, wie »Siwa bei Unterweiſung ſeiner Gemahlin Parwati, nachdem er ihr dieſe Lehre auseinandergeſetzt, daraus die ganz natürliche Folgerung machte, daß es in dieſer Welt weder Laſter noch Tugend gebe, indem alles dies nur Täuſchung ſei.«

Den erſten tieferen Antrieb zur Hinwendung der Forſchung auf das Denken und Wiſſen hat in der älteren Helleniſchen Philoſophie gewiß Parmenides gegeben, indem er das abſolute Sein ſelbſt und das Denken als Eines erkannte, alſo das Denken zum Prinzip erhob. Daher entwickelten ſich gerade auf dem Eleatiſchen Boden die Anfänge der Logik, ſowie die der Sprachphiloſophie.[556]) Daher entſprang auf ihm, vornehmlich indem die Unterſuchung des Wiſſens in Verneinung deſſelben ausſchlug, auch die Sophiſtik. Und gerade die verneinende Richtung wurde ſchon von Parmenides angebahnt, da er die empiriſche Auffaſſung der ſichtbaren Welt für leere trügeriſche Meinung erklärte. Demnach werden wir nun auch die

ces pratiques de cet affreux système. J'ai lu dans le Brahma ottara candam, que Schiva, en doctrinant sa femme Parvati, après lui avoir exposé ce système, en tiroit la conséquence toute naturelle, qu'il n'y a dans ce monde ni vice ni vertu, et qu'un homme ne devoit mettre aucune différence entre sa femme, sa mère, ou sa soeur, puisque tout cela n'est qu'illusion.

556) S. oben Anm. 550.

eigentliche Skeptik des Pyrrhon von Elis und seiner Nachfolger auf die Eleatische Wurzel zurückführen müssen, zumal da sie selber auch ganz offenbar auf diesen Ursprung zurückweist. Erstlich ist sie ja ihrem ganzen Wesen nach fast nur eine ausführliche Begründung der eben erwähnten Ansicht des Parmenides; denn, wie schon Heinr. Ritter[557]) bemerkt hat, die zehn Zweifelsgründe der älteren Skeptik »sind fast ausschließlich gegen die Wahrheit der sinnlichen Vorstellungsweise gerichtet.« Dazu kommt, daß auch in ihren Beweisführungen selbst fast überall die Gedanken der Eleaten und Eleatischen Sprößlinge hervortreten[558]).

557) Gesch. d. Philos. B. III. S. 435. Schon Brucker bemerkt Hist. philos. P. II. lib. II. cap. 14. §. 4. Non vero sola Democriti philosophia Pyrrhoni ad scepticismum delabendi occasionem praebuisse videtur, sed totius Eleaticae scholae etiam antiquioris philosophandi ratio. Quae quum sensibus fidem denegaret, etc. Er sagt: Pyrrhonis animus in Eleaticorum schola educatus et formatus.

558) Erstlich bildet der Parmenideische »Gegensatz zwischen der sinnlichen Erscheinung und dem wahren Sein,« wie schon Heinr. Ritter a. a. O. B. III. S. 433. u. 443. erkannt hat, auch den Grundgedanken der älteren Skeptik. Dann ist ihre Beweisführung gegen die Bewegung und gegen das Entstehen b. Diog. L. IX, 99. u. 100. völlig Eleatisch. Auch in den Beweisführungen gegen die Ursache und gegen das Lernen, ebend. IX, 98. sq. u. 100., ist die Ableitung aus der Eleatischen Philosophie und deren Sprößling, der Sophistik, gar nicht zu verkennen. Von der letzteren stammt auch die Behauptung, an sich sei nichts gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht, sondern nur nach Satzung oder Meinung der Menschen, a. a. O. IX, 61. u. 101. Vgl. Heinr. Ritter a. a. O. B. III. S. 432. Endlich bekundet auch die auffallende »Verachtung alles Sinnlichen,« welche ebenfalls schon von Heinr. Ritter a. a. O. B. III. S. 443. an den älteren Skeptikern hervorgehoben wird, überhaupt ihr sittlicher Standpunkt der verneinenden oder abstrakten Freiheit, denselben Eleatischen Ursprung und Geist, wie die Ethik der Kyniker, des Dialektikers Stilpon und des Atomikers Demokritos.

Endlich wird uns von den Alten ausdrücklich gemeldet, daß die Lehre Pyrrhon's aus Eleatiſchem Samen entſprungen; denn »hauptſächlich zwei Quellen ſeiner Philoſophie werden uns angegeben,« wie Heinr. Ritter[559]) richtig bemerkt, »die Dialektiker und Demokritos,« der Atomiker. Von den erſteren iſt bereits erwieſen worden, daß ſie eine Eleatiſche Schule ſind; von den Atomikern wird daſſelbe ſogleich gezeigt werden.

Dieſes Ergebniß, daß auch Pyrrhon aus der Eleatiſchen Schule hervorgegangen, iſt hier beſonders merkwürdig, weil wir denſelben einen Standpunkt der Sittlichkeit einnehmen ſehen, welcher gerade der höchſte eigenthümlich Indiſche iſt, den der verneinenden oder abſtrakten Freiheit. Doch darüber iſt es zweckmäßiger weiter unten[560]) bei der Betrachtung der Eleatiſchen und Indiſchen Ethik das Nähere darzulegen.

---

559) a. a. O. B. III. S. 427. »Von jenen,« ſchreibt derſelbe weiter, »wird ein gewiſſer Dryſon oder Bryſon,« Stilpon's von Megara Sohn, »ſein Lehrer genannt; auch mit dem Dialektiker Philon ſcheint er eine genaue Bekanntſchaft gepflogen zu haben.« S. Diog. L. IX, 61. 67. »Keinen anderen Philoſophen aber,« fährt Heinr. Ritter fort, pflegte er häufiger zu erwähnen, als den Demokritos; von den Schriften deſſelben ſoll er zur Philoſophie geführt worden ſein, und in Demokritiſcher Weiſe ſoll er philoſophirt haben mit dem Abderiten Anaxarchos, ſeinem Waffengefährten auf den Feldzügen des Alexandros, welcher beſonders die Glückſeligkeitslehre und die ſkeptiſche Seite der Demokritiſchen Philoſophie hervorhob.« S. Ariſtokles b. Euseb. Praep. Evang. XIV, 18. Numenios ebend. XIV, 6. Diog. L. IX, 61. 67. Von demſelben Demokritos ſahen wir oben in Anm. 539. auch die Skeptik des Protagoras ausgehen, mit deſſen Sophismen ſich auch Uebereinſtimmung in der Pyrrhoniſchen Skeptik findet nach Heinr. Ritter a. a O. B. III. S. 438.

560) S. unten Anm. 580. Vgl. Anm. 581. u. 582.

Daß, wie eben bemerkt, auch die Atomenlehre, welche von Leukippos begründet und von Demokritos weiter entwickelt worden, aus der Eleatiſchen Philoſophie entſprungen iſt, haben ſchon frühere Geſchichtſchreiber, unter denen Fried. Aſt[561]), eingeſehen, und iſt aus der Ueberlieferung des Alterthums völlig klar. Denn die Alten[562]) melden geradezu, daß Leukippos ein Schüler der Eleaten, des Parmenides oder Zenon, geweſen ſei. Will aber Jemand dieſer Meldung für ſich, weil ſie nur von ſpäteren Schriftſtellern gemacht wird, kein ſo hohes Gewicht beilegen, ſo wird doch jedes Bedenken dadurch gehoben, daß uns auch Ariſtoteles[563]) mit Beſtimmtheit angiebt, wie die Atomen-

561) Er ſchreibt in ſ. Grundriß d. Geſch. d. Philoſ. §. 78. »die aus dem Vernunftrealismus der Eleatiker hervorgegangene Atomiſtik des Leukippos und Demokritos.« Vgl. §. 74. Ebenſo bemerkt Tennemann in ſ. Geſch. d. Philoſ. B. I. S. 258. »Das Eleatiſche Syſtem war die erſte Veranlaſſung zu dem Atomenſyſtem;« u. ſ. w. Vgl. Brucker Hist. philos. P. II. lib. II. cap. II. §. 16. sq. Damit ſtimmt im Grunde auch Heinr. Ritter überein, indem er in ſ. Geſch. d. Philoſ. B. I. S. 559. ff. die Atomiker unter die Sophiſten ſtellt, da ja die geſammte Sophiſtik aus der Eleatiſchen Philoſophie hervorgegangen.

562) So ſchreibt Simplicius in Aristot. Phys. fol. 7. *Λεύκιππος δὲ ὁ Ἐλεάτης ἢ Μιλήσιος, ἀμφοτέρως γὰρ λέγεται περὶ αὐτοῦ, κοινωνήσας Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας, οὐ τὴν αὐτὴν ἐβάδισε Παρμενίδῃ καὶ Ξενοφάνει περὶ τῶν ὄντων ὁδόν, ἀλλ' ὡς δοκεῖ τὴν ἐναντίαν κτλ.* Bei Diog. L. IX, 30. heißt es von Leukippos: *οὗτος ἤκουσε Ζήνωνος.* Vgl. ebend. Prooem. 15. Tennemann a. a. O. B. I. S. 257. Bei Tzetz. Chil. II, 980. wird Leukippos ein Schüler des Meliſſos genannt, was gegen die Zeitrechnung ſtreitet, aber doch auch den Urſprung ſeiner Lehre aus der Eleatiſchen bezeugt.

563) Brandis bemerkt in ſ. Geſch. d. Griech. u. Röm. Philoſ. B. I. S. 294. ff. ſehr richtig: »Ariſtoteles bezieht ſich auf hiſtoriſche Ab-

lehre ihrem Weſen nach aus der Eleatiſchen Grundanſicht hervorgegangen, nämlich indem Leukippos die All-Eins-Lehre der Eleaten habe mit der Erfahrung und ſinnlichen Wahrnehmung in Einklang bringen wollen.

In gleicher Weiſe, wie aus der Eleatiſchen Grunderkenntniß, hat aus der Indiſchen ſich die Atomenlehre entwickelt. Nach Colebrooke[564]) giebt es in Indien ſogar

---

hängigkeit der Beweisführungen, wie des Leukippos insbeſondere, der zunächſt genannt wird, ſo der Atomiſtik überhaupt von den Argumentationen der Eleaten.« Die gewichtvollen Worte des Ariſtoteles de generat. et corrupt. I, 8. lauten, wie folgt: *ἐνίοις γὰρ τῶν ἀρχαίων ἔδοξε τὸ ὂν ἐξ ἀνάγκης ἓν εἶναι καὶ ἀκίνητον· τὸ μὲν γὰρ κενὸν οὐκ ὄν, κινηθῆναι δ' οὐκ ἂν δύνασθαι μὴ ὄντος κενοῦ κεχωρισμένου. οὐδ' αὖ πολλὰ εἶναι μὴ ὄντος τοῦ διείργοντος.* Nach einigen Zwiſchenbemerkungen fährt er fort: *Λεύκιππος δ' ἔχειν φήθη λόγους οἵ τινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων. ὁμολογήσας δὲ ταῦτα μὲν τοῖς φαινομένοις, τοῖς δὲ τὸ ἓν καταςκευάζουσιν ὡς οὔτε ἂν κίνησιν οὖσαν ἄνευ κενοῦ, τό τε κενὸν μὴ ὄν, καὶ τοῦ ὄντος οὐθὲν μὴ ὄν φησιν εἶναι. τὸ γὰρ κυρίως ὂν παμπλῆρες ὄν· ἀλλ' εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐχ ἕν, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος καὶ ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων. ταῦτα δ' ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι (κενὸν γὰρ εἶναι), καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν, διαλυόμενα δὲ φθοράν· κτλ.* Die Eleaten faßten das Seiende als das Eine, die Atomiker dagegen als lauter Eins. Dadurch wurden dieſe in ihrer Anſicht wieder den Pythagoreern verwandt, wie ſchon Ariſtoteles bemerkt de coelo III, 4. *τρόπον γάρ τινα καὶ οὗτοι πάντα τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἀριθμοὺς καὶ ἐξ ἀριθμῶν.*

564) Er behandelt in d. Transact. T. I. p. 551. sq. the doctrine of atoms, which the Jainas have in common with the Baud-

drei Hauptſchulen oder Hauptſekten, welche dieſe Lehre aufſtellen: die Waiſeſchikas, für deren Urheber Kanada gilt, die Dſchainas und die Buddhiſten. Leider hat Colebrooke auch die beiden letzteren, wie die Tſcharwakas, nicht aus deren eigenen Schriften, ſondern nur aus den Widerlegungen der Wedanta kennen gelernt, und daher ſehr unvollſtändig über ſie berichtet. Indeſſen kommt es auch hier wieder nur auf das Grundweſentliche an. Im Grundweſentlichen aber behaupten nach Colebrooke[565]) erſtlich die Waiſeſchikas oder Anhänger Kanada's, ganz wie Leukippos und Demokritos:[566]) Die Dinge ſeien dem Urweſen nach Aggregate von Atomen; die Atome ſeien ewig. Und wie Demokritos, nach Ariſtoteles,[567]) dieſe Lehre aus der Unmöglichkeit einer unendlichen Theilbarkeit der Dinge zu erweiſen ſuchte, ebenſo die Waiſeſchikas. Deren Beweisführung iſt nach Colebrooke[568]) folgende:

---

dhas and the Vaiseshicas (followers of Canade). Dabei weiſt er auch ſelber ſchon auf die Griechiſchen Atomiker hin, indem er z. B. ebend. p. 19. von Kanada ſchreibt: who, like Democritus, maintained the doctrine of atoms. Vgl. Heinr. Ritter Geſch. d. Philoſ. B. I. S. 167. ff. Fried. Schlegel Ueber die Sprache u Weisheit d. Indier S. 118.

565) Transact. T. I. p. 104. Material substances are by Canade considered to be primarily atoms, and secondarily, aggregates. He maintains the eternity of atoms.

566) S. Aristot. Metaph. I, 4. p. 15. de generat. et corrupt. I, 8. in Anm. 563. u. f.; ferner Brandis Geſch. d. Griech. u. Röm. Philoſ. B. I. S. 294. ff. Heinr. Ritter Geſch. d. Philoſ. B. I. S. 559. ff.

567) De generat. et corrupt. I, 2. Vgl. Tennemann Geſch. d. Philoſ. B. I. S. 275. ff. Fr. Aſt Grundriß d. Geſch. d. Philoſ. §. 75.

568) Colebrooke ſchreibt a. a. O. über die Atome Kanada's: Their existence and aggregation are explained, as follows: The

Das Stäubchen, welches man im Sonnenſtrahl erblickt, ſei die kleinſte wahrnehmbare Größe; als Subſtanz und Wirkliches müſſe daſſelbe aber aus Kleinerem zuſammengeſetzt ſein, dieſes wieder aus Kleinerem, bis man zuletzt ein Einfaches, Nichtzuſammengeſetztes finde, das Atom; ſonſt würde die Analyſe eine endloſe ſein, und dann wäre kein Unterſchied der Größe zwiſchen einem Senfkorn und einem Berge, einer Mücke und einem Elephanten, indem Jedes auf gleiche Weiſe eine unendliche Menge von Theilchen enthielte. Ueber die Lehre der Dſchainas ſchreibt Colebrooke:[569]) »Sie erklären für die Urſache der Welt

mote, which is seen in a sun-beam, is the smallest perceptible quantity. Being a substance and an effect, it must be composed of what is less than itself; and this likewise is a substance and an effect; for the component part of a substance that has magnitude, must be an effect. This again must be composed of what is smaller; and that smaller thing is an atom. It is simple and uncomposed; else the series would be endless: and, were it pursued indefinitely, there would be no difference of magnitude between a mustard-seed and a mountain, a gnat and an elephant, each alike containing an infinity of particles. The ultimate atom then is simple. Etc. Dabei iſt merkwürdig, daß die Begründung der Lehre gerade an die Sonnenſtäubchen angeknüpft wird, welche auch in der Anſicht des Demokritos ſo bedeutſam hervortreten, nach Ariſtoteles de anima I, 2. *ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα, ἃ φαίνεται ἐν ταῖς διὰ τῶν θυρίδων ἀκτῖσιν, ὧν τὴν πανσπερμίαν στοιχεῖα λέγει τῆς ὅλης φύσεως.*

569) Transact. T. I. p. 551. According to the Digambara Jainas, the Universe consists of two classes, »animate« and »inanimate« (jiva and ajiva), without a creator or ruling providence (isvara). They assign for the cause (carana) of the world, atoms which they do not, as the Vaiseshicas, distinguish into so many sorts as there are elements, but consider these, viz. earth, water, fire, and air, the four ele-

Atome, welche ſie nicht, wie die Waiſeſchikas, in ſo viele Arten unterſcheiden, als es Elemente giebt, ſondern ſie betrachten die vier Elemente, die ſie annehmen, Erde, Waſſer, Feuer und Luft, als eigenthümliche Verbindungen gleichartiger Atome.« Dabei leugnen die Dſchainas ganz offen, daß es einen Schöpfer oder eine waltende Vorſehung gebe, welche auch in der Anſicht des Demokritos[570]) nicht gefunden wird. In gleicher Weiſe lehren nach Colebrooke[571]) die Buddhiſten, daß die Welt, alle Dinge in

---

ments by them admitted, as modified compounds of homogeneous atoms. Die Indiſchen Atomiker ſagen, nach Colebrooke ebend. p. 556. »Were a thinking being the world's cause, it would be endued with thought.«

570) Heinr. Ritter ſagt in ſ. Geſch. d. Philoſ. B. I. S. 576. »Zu einer Lehre von Gott hatte Demokrit keine Veranlaſſung, weder in ſeinem Syſtem, noch in ſeiner Geſinnung.« Ebenſo Burchard in Democriti Abder. philosophiae de sensibus iisque quae sensibus percipiuntur, fragmenta, Mindae 1830. 4°. p. 9. Omne enim divinum numen, mundum regens et conservans, quum Democritus respueret, Heracliti εἱμαρμένην tuebatur.

571) Die Buddhiſten zerfallen in viele Sekten; von zweien insbeſondere meldet Colebrooke in d. Transact. T. I. p. 559. sq. Folgendes: The Sautrantica and Vaibhashica sects, admitting then external (bahya) and internal (abhyantara) objects, distinguish, under the first head, elements (bhuta) and that which appertains thereto (bhautica), namely, organs and sensible qualities; and under the second head, intelligence (chitta), and that which unto it belongs (chaitta). The elements (bhuta or mahabhuta) which they reckon four, not acknowledging a fifth, consist of atoms. The Bauddhas do not, with the followers of Canade, affirm double atoms, triple, quadruple, etc. as the early gradations of composition; but maintain indefinite atomic aggregation, deeming compound substances to be conjoint primary atoms. Earth, they say, has the nature or peculiar character of hardness; water, that of fluidity; fire, that of heat; and air, that of mobility.

ihr, aus Atomen beſtehen; und auch ſie gelten den Wedantinen für Naſtikas oder Atheiſten. Eben deßhalb bekämpfen die Wedantinen von je her mit ſo großem Eifer die Annahme von Atomen, ſowie die eines Leeren.[572])

Terrene atoms are hard; aqueous, liquid; igneous, hot; aërial, mobile. Aggregates of atoms partake of those distinct characters. Etc. Bodies, which are objects of sense, are aggregates of atoms, being composed of earth and other elements Intelligence, dwelling within body, and possessing individual consciousness, apprehends objects, and subsists as self; and, in that view only is (átman) self or soul. Things appertaining to the elements (bhautica), the second of the predicaments, are organs of sense, together with their objects, as rivers, mountains, etc. They are composed of atoms. This world, every thing which is therein, all which consists of component parts, must be atomical aggregations. They are external; and are perceived by means of organs, the eye, the ear, etc., which likewise are atomical conjuncts.

572) In d. Transact. T. II. p. 18. sq. theilt Colebrooke das Genauere mit, wie die Wedantinen widerlegen the notion of atoms (anu or paramanu) and that of an universal void (sunya). Hiebei iſt ein wichtiger Punkt, daß die Wedantinen, außer Erde, Waſſer, Feuer und Luft, noch ein fünftes Element annehmen, the etherial element (acasa), which is deemed a most subtile fluid, occupying all space and confounded with vacancy. S. Colebrooke a. a. O. p. 36. 37. u. f. Deßhalb giebt es in der Anſicht der Wedantinen keinen leeren Raum, ſo wenig wie in der Anſicht der Eleaten. Vgl. Anm. 452. 453. u. 456. Einen ſolchen behaupten aber die Indiſchen Atomiker, mit Lenkippos und Demokritos, indem ſie das fünfte Element der Wedantinen, acasa, leugnen. The Bauddhas do not recognise a fifth element, acasa, nor any substance so designated, ſchreibt Colebrooke a. a. O. T. I. p. 560. Vgl. p. 563. Ebenſo nehmen die Dſchainas nur vier Elemente an. S. Anm. 569. Dagegen ſagen die Wedantinen nach Colebrooke a. a. O. p. 563. »The etherial element (acasa) is not a non-entity: for its existence is inferrible from sound.«

Wieweit die Indiſche und die Leukippiſche oder Demokritiſche Atomenlehre auch in ihrer Entwickelung ins Einzelne übereinſtimmen, dieſe Unterſuchung iſt, wie ſchon bemerkt, für den vorliegenden Zweck entbehrlich, und wird hier um ſo mehr unterlaſſen, weil ſie, ſo lange nicht die Urſchriften der Indiſchen Atomiker bekannt ſind, doch nicht mit der gebührenden Gründlichkeit geführt werden kann. Indeſſen Einen Zug will ich dennoch hervorheben, welcher zur weiteren Erforſchung und Vergleichung reizen mag. Aus der Erkenntnißlehre des Demokritos wird uns von den Alten[573]) überliefert, daß nach ihr die ſinnlichen Gegenſtände nicht ſelbſt unmittelbar von uns wahrgenommen werden, ſondern nur Bilder derſelben, welche von ihnen ausſtrömen und in unſere Vorſtellung treten. Eben das iſt die Lehre der buddhiſtiſchen Atomiker, namentlich der Sautrantiker; von dieſen ſchreibt Colebrooke,[574]) wie

573) So ſchreibt Cicero de divin. II, 67. von Demokritos: a corporibus enim solidis et a certis figuris vult fluere imagines; und erwähnt wieder de fin. I, 6. dieſe imagines, quae idola nominant (Democritus et Epicurus), quarum incursione non solum videmus, sed etiam cogitamus. Ebenſo der Sammler Diogenes IX, 44. von Demokritos: ὁρᾶν δ' ἡμᾶς κατ' εἰδώλων ἐμπτώσεις. Mehr hierüber ſ. b. Burchard. a. a. O. p. 7. sq.

574) In d. Transact. T. I. p. 559. meldet er von den Buddhiſten: Some of them recognise the immediate perception of exterior objects. Others contend for a mediate apprehension of them, through images, or resembling forms, presented to the intellect: objects, they insist, are inferred, but not actually perceived. Hence two branches of the sect of Buddha: one denominated Sautrantica; the other, Vaibhashica. Und ebend. p. 560. Images or representations of exterior objects are produced; and by perception of such images or representations, objects are apprehended. Such is the doc-

folgt: »Sie behaupten eine mittelbare Wahrnehmung der äußeren Gegenstände, durch Bilder oder jenen ähnliche Gestalten, welche sich dem Erkenntnißvermögen darbieten; die Gegenstände, sagen sie, werden geschlossen, nicht aber wirklich wahrgenommen.«

Aus den Darstellungen Colebrooke's ersehen wir, daß die Wedanta, in Uebereinstimmung fast mit allen Philosophieen und Sekten Indiens, für das höchste Gut erkennt die Befreiung des Geistes aus den Fesseln der Sinnlichkeit, aus dem Weltumtriebe und jeglicher Erregung, wie Furcht, Hoffnung, Liebe oder Begehren, kurz, eine vollkommene Affektlosigkeit oder Apathie. Colebrooke[575])

trine of the Santranticas upon this point. But the Vaibhashicas acknowledge the direct perception of exterior objects. Recht merkwürdig ist auch Folgendes: Both think, that objects cease to exist, when no longer perceived; they are but a brief duration, like a flash of lightning, lasting no longer than the perception of them. Their identity, then, is but momentary: the atoms or component parts are scattered; and the aggregation or concourse was but instantaneous. Uebrigens ist auch den Buddhisten die Seele nicht verschieden vom Erkenntnißvermögen, nach Colebrooke a. a. O. p. 560. nor soul (jiva or atman) distinct from intelligence (chitta), ganz wie Aristoteles de anima I, 2. von Demokritos meldet: *ταὐτὸ λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν.*

575) Colebrooke kommt auf diesen Punkt in d. Transact. in all den besonderen Abschnitten über die verschiedenen Indischen Philosophieen, und bemerkt darüber T. I. p. 566. im Allgemeinen: A happy state of imperturbable apathy is the ultimate bliss (ananda) to which the Indian aspires: in this the Jaina, as well as Bauddha, concurs with the orthodox Vedantin. Er sagt dort: All concur in assigning for its attainment the same term, mucti or moesha, with some shades of difference in the interpretation of the word: as emancipation,

ſchreibt: »Ein glücklicher Zuſtand unerſchütterlicher Apathie iſt das höchſte Gut, welches der Indier erſtrebt; darin kommen ſelbſt die Dſchainas und die Buddhiſten mit den rechtgläubigen Wedantinen überein.« Ebenſo ſagt Othmar Frank,[576]) daß in allen Indiſchen Philoſophieen »Freiheit des Geiſtes,« abstrakte Freiheit »höchſter Zweck iſt.« In gleicher Weiſe ſehen wir auf dem Eleatiſchen Gebiete nicht nur in des Parmenides reinſter Auffaſſung des Grundprincips, wie bereits oben[577]) bemerkt, die abstrakte Freiheit gegeben, ſondern auch in allen den beſondern Zweigen, welche aus der Grundanſicht entſprungen ſind, mit Ausnahme der Sophiſtik, die eben bezeichnete Indiſche Ethik in größerer oder geringerer Entſchiedenheit hervortreten. Erſtens finden wir dieſelbe bei dem Atomiker Demokritos, welcher nach Fried. Aſt's[578]) Ausdruck lehrte: »Das höchſte

---

deliverance from evil, liberation from worldly bonds, relief from further transmigration, etc. Many other terms are in use, as synonymous with it, and so employed by all or nearly all of these sects, to express a state of final release from the world.

576) Vjaſa S. 39. Vgl. P. v. Bohlen Altes Indien B. II. S. 309.

577) S. oben S. 303.

578) Grundriß d. Geſch. d. Philoſ. §. 77. So lehrte Demokritos nach Diog. L. IX, 45. *τέλος δὲ εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐπεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστὼ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι.* Auch *ἀταραξία, ἀθαμβία* u. dgl. ſoll er dieſe Gemüthsſtimmung genannt haben. Vgl. Cic. de fin. V, 27. Senec. de tranq. an. 2. Fr. Aſt Grundriß d. Philologie S. 269. Anm. 6. Ebenſo haben die Indier, nach Colebrooke a. a. O., viele Aus-

Gut iſt Gleichmüthigkeit, jene ruhige Gemüthsſtimmung, die weder von Furcht, noch Hoffnung und Beſtrebung geſtört und bewegt iſt;« ganz wie die Indiſchen Atomiker. Zweitens kommt dieſe Ethik auch unter den Dialektikern oder Megarikern zum Vorſchein, und gerade bei Stilpon, welcher von dieſen allen gerade am meiſten ſich dem Ethiſchen zugewandt hat. Ueber ihn ſchreibt Heinr. Ritter[579]) gemäß der Ueberlieferung: »Das höchſte Gut, lehrte er, ſei ein von allem Leiden freier Geiſt; der Weiſe ſei ſich ſelbſt genug, über jeden Schmerz erhaben, ſo daß er ihn nicht nur beſiege, ſondern ihn nicht einmal fühle.« Heinrich Ritter bemerkt dazu: »Dies iſt gewiß der höchſte Grad der Apathie, welchen wohl niemals Jemand einem lebenden Menſchen zugeſchrieben hat.« Von den Indiern wird dieſer Grad der Apathie in Wirklichkeit unter den größten Martern erſtrebt. Drittens erkannte auch der Skeptiker

drücke zur Bezeichnung des höchſten Gutes; but the term, which the Bauddhas, as well as Jainas, more particularly affect, and which, however, is also used by the rest, is nirvana, profound calm. Merkwürdig iſt, daß Demokritos auch die Eheloſigkeit empfiehlt. S. Heinr. Ritter a. a. O. B. I. S. 582. Brandis a. a. O. B. I. S. 336. Ebenſo die Lehre der Buddhiſten, nach P. v. Bohlen, Altes Indien B. I. S. 328.

579) Geſch. d. Philoſ. B. II. S. 142. So berichtet Seneca in Epist. IX. An merito reprehendat in quadam epistola Epicurus eos, qui dicunt, sapientem se ipso esse contentum et propter hoc amico non indigere, desideras scire. Hoc obiicitur Stilponi ab Epicuro et his, quibus summum bonum visum est animus impatiens. — Hoc inter nos (scil. Stoicos) et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit, illorum ne sentit quidem. Wie auch gerade Stilpon am meiſten unter den Dialektikern ſich als Nachfolger der Eleaten darſtellt, iſt bereits oben gezeigt worden in Anm. 525. Vgl. Anm. 522.

Pyrrhon, nach der Meldung der Alten,[580]) eine vollkommene Apathie und Entsagung als das höchste Gut, in so

580) Von den Skeptikern überhaupt heißt es b. Diog. L. IX, 107. *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ἣ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία, ὥς φασιν οἵ τε περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνεσίδημον.* Und ebend. IX, 108. *τινὲς δὲ καὶ τὴν ἀπάθειαν, ἄλλοι δὲ τὴν πραότητα τέλος εἰπεῖν φασι τοὺς σκεπτικούς.* Vgl. Heinr. Ritter Geſch. d. Philoſ. B. III. S. 443. Bis zu welchem Grade Pyrrhon ſelber ſoll die Apathie geſteigert haben, erhellt aus folgenden Ueberlieferungen. Poſeidonios erzählte nach Diog. L. IX, 68. von ihm: *τῶν γὰρ ἐμπλεόντων ἐσκυθρωπακότων ὑπὸ χειμῶνος, αὐτὸς γαληνὸς ὢν ἀνέῤῥωσε τὴν ψυχήν, δείξας ἐν τῷ πλοίῳ χοιρίδιον ἐσθίον, καὶ εἰπών, ὡς χρὴ τὸν σοφὸν ἐν τοιαύτῃ καθεστάναι ἀταραξίᾳ.* Antigonos von Karyſtos führte von ihm an, nach ebend. IX, 63. *καί ποτε Ἀναξάρχου εἰς τέλμα ἐμπεσόντος, παρῆλθεν οὐ βοηθήσας· τινῶν δὲ αἰτιωμένων, αὐτὸς Ἀνάξαρχος ἐπῄνει τὸ ἀδιάφορον καὶ ἄστοργον αὐτοῦ.* Sehr bezeichnend iſt auch folgende Erzählung, ebend. IX, 66. *κυνός ποτε ἐπενεχθέντος διασοβηθέντα εἰπεῖν πρὸς τὸν αἰτιασάμενον, ὡς χαλεπὸν εἴη ὅλοσχερῶς ἐκδῦναι ἄνθρωπον.* Soweit geht die Ueberlieferung ebend. IX, 62: wie er Alles für leeren Schein gehalten und den Sinnen nicht geglaubt, ſo habe er demgemäß auch ſich benommen, *μηδὲν ἐκτρεπόμενος, μηδὲ φυλαττόμενος, ἅπαντα ὑφιστάμενος, ἁμάξας, εἰ τύχοι, καὶ κρημνοὺς καὶ κύνας καὶ ὅσα τοιαῦτα, μηδὲν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐπιτρέπων· σώζεσθαι μέντοι, καθά φασιν οἱ περὶ τὸν Καρύστιον Ἀντίγονον, ὑπὸ τῶν γνωρίμων παρακολουθούντων.* Das iſt vollſtändig der Grad der Apathie, welcher in den Upaniſchaden verlangt wird, z. B. Oupnek'hat T. II. p. 433.: »similis caecis et surdis et hominibus sine intellectu et sine appetitu (hebetibus et voluptatis sensûs expertibus) et mutis et ebriis factus, (sic) maneat.« Indeſſen iſt dies dem Pyrrhon offenbar nur angedichtet worden, um zu zeigen, wohin ſeine Lehre führen würde, wenn Einer ihr gemäß ſich verhielte. Aineſidemos widerſpricht dieſer Erzählung ausdrücklich a. a. O. Auch ſteht mit ihr

auffallender Uebereinstimmung mit den Indiern, daß Manche, wie L. v. Chezy[581]) und sogar Heinrich Ritter,[582]) der Ansicht Raum gegeben, welche durch die Ueberlieferung

---

die Ehre im Widerspruche, welche dem Pyrrhon soll von seinen Mitbürgern zu Theil geworden sein, nach Diog. L. IX, 64. Ueber die Bedeutung der Apathie und Entsagung der Skeptiker, daß sie darin die Freiheit des Geistes und Gottähnlichkeit erstrebten, s. unten in Anm. 606.

581) L. v. Chezy schreibt in A. W. v. Schlegel's Ind. Bibliothek B. I. S. 261. ff. »Sollte nicht auch ein anderer Philosoph, von welchem man behauptet, daß er im Gefolge Alexanders d. G. Indien bereist habe, sollte nicht Pyrrho aus seinem Umgange mit den Brahmanen den Keim seines berühmten Systems geschöpft haben, welches die auffallendste Uebereinstimmung mit einem in Indien weit verbreiteten Systeme darbietet, worin gelehrt wurde, Alles, die Gottheit ausgenommen, sei nur Täuschung? Es ist noch besonders zu bemerken, daß dieser Skeptiker in seinem ganzen Betragen die vollkommene Gleichgiltigkeit und Entsagung kund gab, welche das beschauliche Leben der Indier bezeichnet.«

582) Nach Heinr. Ritter in s. Gesch. d. Philos. B. III. S. 428., »konnte er auch wohl bei den Gymnosophisten in Indien ein nachahmungswürdiges Beispiel gänzlicher Entsagung gefunden haben.« Wir lesen b. Diog. L IX, 61. von Pyrrhon: *καὶ τοῖς Γυμνοσοφισταῖς ἐν Ἰνδίᾳ συμμίξαι.* Und ebend. IX, 63. *ἐκπατεῖν τε αὐτὸν καὶ ἐρημάζειν, σπανίως ποτὲ ἐπιφαινόμενον τοῖς οἴκοι· τοῦτο δὲ ποιεῖν ἀκούσαντα Ἰνδοῦ τινος ὀνειδίζοντος Ἀναξάρχῳ, ὡς οὐκ ἂν ἕτερόν τινα διδάξαι οὗτος ἀγαθὸν, αὐτὸς αὐλάς βασιλικὰς θεραπεύων.* Indessen ist es keineswegs wahrscheinlich, daß die Lehre Pyrrhon's unmittelbar aus Indien entsprungen, sondern sie hat sich gewiß ebenso zunächst aus der Eleatischen Philosophie entwickelt, wie die Richtung der Dialektiker, der Atomiker, u. s. w. Doch kann diese merkwürdige Berührung mit der Ur-Heimat einigen Einfluß auf ihre Gestaltung ausgeübt haben. Eine gleiche Berührung hat bei den Kynikern stattgefunden, von denen Onesikritos ebenfalls mit Alexander d. G. in Indien gewesen, ohne daß erst durch ihn die Denk- und Lebensweise

unterſtützt wird: Pyrrhon habe unmittelbar aus Indiſcher Quelle geſchöpft, da er ſich im Gefolge Alexanders d. G. auf deſſen Feldzuge nach Indien befunden.

Aber dieſe Ethik der Apathie oder abſtrakten Freiheit herrſcht nicht nur in allen Philoſophieen der Indier, ſondern hat ſich bei ihnen auch als beſondere Lebensweiſe geſtaltet, als die der Sannjaſis oder Entſagenden. Völlig ebenſo hat dieſelbe aus der Eleatiſchen Philoſophie ſich als beſondere Lebensweiſe entwickelt und verwirklicht, nämlich als die der Kyniker, welche mit den Indiſchen Sannjaſis nicht blos in der Anſicht, ſondern ſelbſt in der äußeren Erſcheinung übereinſtimmen. Doch bevor dieſe Uebereinſtimmung nachgewieſen wird, ſoll gezeigt werden, daß die Richtung der Kyniker nicht, wie allgemein angenommen wird, von Sokrates, ſondern von der Eleatiſchen Philoſophie ausgegangen iſt und in dieſer ihre Wurzel hat.

Der Eleatiſche Urſprung der Lebensrichtung der Kyniker giebt ſich ſchon in der Ueberlieferung über die äußere Entſtehung derſelben kund. Nach dieſer[583]) iſt ja Antiſthenes, der Urheber der Kyniker, anfänglich ein Schüler des Gorgias geweſen, und »ſoll ſelbſt der ſophiſtiſchen Redekunſt ſich gewidmet und eine Sophiſten-Schule gehalten

---

der Kyniker von dorther nach Griechenland gekommen, ſondern dieſe hatte ſich hier bekanntlich ſchon vor jenem Feldzuge gebildet. Vgl. unten Anm. 615.

583) So ſteht b. Diog. L. VI, 1. von Antiſthenes: *οὗτος κατ' ἀρχὰς μὲν ἤκουσε Γοργίου τοῦ ῥήτορος.* Nach ebend. VI, 2. hatte er bereits ſeine Schüler, als er ſich an Sokrates anſchloß. Vgl. Heinr. Ritter Geſch. d. Philoſ. B. II. S. 111.

haben;« erſt »ſpäter wurde er mit dem Sokrates bekannt,« alſo, wie Heinr. Ritter[584]) richtig bemerkt, »ſchon als ein älterer, ſeinem ſittlichen und wiſſenſchaftlichen Charakter nach ziemlich ausgebildeter Mann.« Aber nicht genug, daß Antiſthenes von Anfang auf dem Eleatiſchen Gebiete hervortritt und ſich als einen Eleatiſchen Sprößling bekundet; er bietet uns auch in der That in ſeiner Gottes-Erkenntniß die Eleatiſche Grundanſicht dar; denn er lehrte, wie die Alten[585]) melden: es gebe viele Volksgötter, aber

584) Geſch. d. Philoſ. B. II. S. 111.

585) Cicero ſchreibt de nat. deor. I, 13. Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse dicens, tollit vim et naturam deorum. Und Clemens von Alexandrien Strom. V, p. 601. *ὅ τε Σωκρατικὸς Ἀντισθένης... οὐδενὶ ἐοικέναι φησί (τὸν θεόν)· διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται.* Dieſe Einheit der Gottheit und Aufhebung der Vielgötterei iſt die Eleatiſche Erkenntniß, keineswegs aber die Sokratiſche, wie ſchon Heinr. Ritter eingeſehen, da er a. a. O. B. II. S. 123. bemerkt über Antiſthenes: »Dabei finden wir ihn aber auch, und hierin wich er von Sokrates ab, im Streit gegen die Vielgötterei.« Vgl ebend. B. II. S. 66. Wie die Vielgötterei auch von Parmenides nur in den Meinungen der Sterblichen oder im Volksglauben zugelaſſen wird, darüber ſ. oben Anm. 489. und vgl. die Auffaſſung der Wedantinen in Anm. 407. Daß die Eine Gottheit oder das abſolute Sein auch nach der Anſicht der Eleaten nicht irgendwomit Aehnlichkeit hat, ſondern nur ſich ſelbſt gleich iſt, darüber ſ. Anm. 460. und vgl. Anm. 350. Gegen die Abbildung der Gottheit eifert Xenophanes in Anm. 369. Ueberhaupt iſt unter den Hellenen gerade von den Eleaten zuerſt der Begriff der Gottheit mit Klarheit erfaßt, ebendadurch aber auch von ihnen der Unglaube gegen die Volksgötter begründet worden, welcher daher auch faſt bei allen Abkömmlingen der Eleaten, zum Theil mit dem Beſtreben die Mythen allegoriſch oder in anderer Weiſe zu erklären, hervortritt, nicht blos bei Antiſthenes, ſondern ebenſo bei Stilpon, bei Demokritos, am offenſten bei den Sophiſten und deren nachgeborenen

nur Einen Gott der Natur, welcher nicht irgendwomit Aehnlichkeit habe, daher auch nicht abgebildet werden könne. Dieſe Gottes-Erkenntniß und dieſe Auffaſſung der Vielgötterei iſt genau die Eleatiſche; auch Parmenides geſtattet, gleich den Wedantinen, der Vielgötterei nur Geltung in den Meinungen der Sterblichen, d. i. im Volksglauben. Demgemäß ſuchte Antiſthenes, nach der Ueberlieferung,[586]) die Mythen auch allegoriſch auszulegen. Dazu kommt, daß auch in der Ethik und dem Leben des Antiſthenes und ſeiner Nachfolger nicht Sokratiſche Erkenntniß, ſondern ganz augenſcheinlich die Eleatiſche Anſicht von der Nichtigkeit und Leerheit aller Dinge ſich darſtellt, wie die genauere Betrachtung zeigen wird.[587]) Endlich, wenn aus allem dieſem die Eleatiſche Herkunft der Kyniker noch nicht

---

Brüdern, den Kyreniſchen Ethikern. Außerdem bekundet Antiſthenes ſich auch darin als einen Zögling und Anhänger der Eleatiſchen Philoſophie, daß er nach Ariſtoteles Metaph. IV, 29. p. 119. nur identiſche Sätze zuließ; denn daß dies aus der Eleatiſchen Philoſophie abgeleitet iſt, zeigt Platon Sophist. p. 251. Heinr. Ritter bemerkt hiebei überhaupt, a. a. O. B. II. S. 124. ff »Ueber die Schwierigkeit, welche die Alten bei der Ausſage des Einen von einem Andern fanden, vgl. Aristot. Phys. I, 2. u. Simplic. ad h. l. fol. 20. a. u. b.« Mit dieſen Stellen iſt zuſammenzuhalten Sadananda's Vädanta-Sara, a. d. Sanskrit von O. Frank, S. 28. ff.

586) S. Buttmann. Schol. antiq. in Hom. Odyss. p. 561.

587) S. beſonders Anm. 603 Es iſt wahrlich große Leichtgläubigkeit, anzunehmen, wie von den Geſchichtſchreibern der Philoſophie gewöhnlich geſchieht, eine ſo bedeutende Erſcheinung in dem Leben des Alterthums, wie die Kyniker, habe blos auf der Oberfläche erwachſen, ohne tiefere Wurzel durch bloße Uebertreibung der ſittlichen Einfachheit des Sokrates entſtehen können Wie ganz anders begründet und zugleich wie einfach natürlich iſt dagegen der Urſprung dieſer Entſagenden aus der Eleatiſchen Erkenntniß der Nichtigkeit aller Dinge.

einleuchtet, so wird sie durch die Uebereinstimmung derselben mit den Indischen Sannjasis, welche hier soll erwiesen werden, völlig klar; Jedem muß sich daraus unabweislich die Folgerung aufdringen: wie in Indien jene aus der Grundansicht der Wedanta, ganz ebenso seien in Hellas die Kyniker aus derselben Grundansicht der Eleaten hervorgegangen, das gleiche Gewächs aus gleichem Samen.

Aber in welcher Weise werden wir dies erklären, daß doch Antisthenes, wie überliefert wird, mit großem Eifer sich an Sokrates angeschlossen hat, und daß die Alten ihn zu den Sokratikern zählen? Sokrates bot ohne Zweifel dem Antisthenes einen gewaltigen Anziehungspunkt dar in seiner Ethik, deren Entwickelung er, nach der Meldung des Aristoteles,[588]) begonnen hat; dadurch wurde Antisthenes, welcher von Anfang eine Hinneigung zum Ethischen muß gehabt haben, an ihn gefesselt und von ihm auf das Gebiet der Ethik geführt oder in dieser Richtung entschieden. Aber die bestimmte Form der Ethik, welche Antisthenes begründet hat, ist darum nicht von Sokrates abzuleiten. Die genauere Untersuchung[589]) er-

588) Metaph. XII, 4 p. 266.

589) Es läßt sich in der That mit größerer Bestimmtheit und Sicherheit angeben, worin Antisthenes von Sokrates abweicht, als worin er mit ihm übereinstimme; und gerade in dem Allerwesentlichsten tritt er demselben entgegen. Für das Allerwesentlichste in den Bestrebungen des Sokrates müssen wir nach Aristoteles Metaph. I, 6. p. 20. XII, 4. p. 266. seine Erklärung der allgemeinen Begriffe erkennen; aber Antisthenes verwirft gerade die Erklärung der allgemeinen Begriffe, nach demselben Aristoteles Metaph. VII, 3. p. 169. IV, 29. p. 119. Top. I, 9. Vgl. Plat. Soph. p. 251. Theaet. p. 201. Die Hinwendung des Sokrates auf die

giebt, daß er mit Sokrates wenig mehr gemein hat, als überhaupt das ethiſche Beſtreben; faſt in allem Uebrigen zeigt er ſich ſogar als ſeinen offenen Gegner. In gleicher Weiſe, wie Antiſthenes, hat Ariſtippos, der Stifter der Kyreniſchen Schule, ſich an Sokrates angeſchloſſen, und iſt von ihm auf das Gebiet der Ethik geführt worden, ohne daß auch bei dieſem die beſtimmte Form der Ethik, welche er geſchaffen hat, von Sokrates abgeleitet werden kann, ſondern die Lehre des Ariſtippos und ſeiner Nachfolger iſt ihrem Princip und Weſen nach ganz offenbar die ſophiſtiſche Ethik. Auch betrachtet Ariſtoteles [590]) den Ariſtippos ausdrücklich als einen Sophiſten; und die Lehre

---

allgemeinen Begriffe iſt offenbar der Kern ſeiner Philoſophie, aus welchem nach Ariſtoteles Metaph. I, 6. p. 20. XII, 4. p. 266. XII, 9. p. 287., die Platoniſche Ideenlehre ſich entwickelt hat; auch dieſe wird von Antiſthenes geradezu bekämpft, nach Tzetz. Chil. VII, 605. sq. Daß alles dies von einem vermeintlichen Schüler des Sokrates geſchieht, darüber hält auch Heinr. Ritter a. a. O. B. II. S. 125. ſeine Verwunderung nicht zurück. Ebenſowenig bekundet Antiſthenes ſich als einen wirklichen Anhänger des Sokrates in ſeiner Beſtreitung der Vielgötterei und in ſeiner allegoriſchen Auslegung der Mythen, worüber Anm. 585. und 586. (vgl. Heinr. Ritter a. a. O. B. II. S. 66.), ſowie in ſeinem Zweifel gegen das dämoniſche Zeichen des Sokrates, nach Xenoph. Conviv. 8, 5. In der Ethik iſt Sokrates hingerichtet auf die bejahende Freiheit des ſittlichen Lebens; worüber Heinr. Ritter a. a. O. B. II. S. 68. ff. und beſonders Ariſtoteles Magn. mor. I, 35. Dagegen iſt Antiſthenes, ſowie ſeine Nachfolger, ſtehen geblieben in der Auffaſſung der verneinenden oder abſtrakten Freiheit, welche nur die Vorausſetzung der bejahenden iſt; denn das Höchſte ſeiner Ethik iſt, wie Fried. Aſt in ſ. Grundriß d. Geſch. d. Philoſ. §. 89. richtig angiebt: »Die Tugend beſteht in gänzlicher Unabhängigkeit von der Natur und den äußeren Dingen.« Vgl. unten Anm. 606.

590) Metaph. II, 2. p. 43. τῶν σοφιστῶν τινές, οἷον Ἀριστιππος.

desſelben wird auch ſchon von Schleiermacher [591]) ganz richtig nicht an Sokrates, ſondern an Protagoras angeknüpft. Daß die Alten aber den Antiſthenes, wie auch den Ariſtippos, zu den Sokratikern rechnen, hat darin ſeinen Grund: da ſie den Sokrates für den Urheber aller Ethik anſahen, ſo betrachteten ſie auch die Zuhörer desſelben, welche die ethiſche Richtung eingeſchlagen, als Sokratiker oder Nachfolger des Sokrates. Ja ihnen galten die Namen Ethiker und Sokratiker faſt für gleichbedeutend; daher haben ſie ſogar den Pyrrhon als einen Sokratiker bezeichnet. Und ganz Unrecht haben die Alten nicht: gewiſſer Maaßen iſt Sokrates der Urheber aller Ethik bei den Hellenen, alſo auch der ethiſchen Richtungen des Antiſthenes und des Ariſtippos; aber das genauere Verhältniß iſt ihnen entgangen. Nämlich die Ethik des Sokrates iſt in ihrem Weſen der Keim und das Aufgehen einer ganz neuen höheren Erkenntniß, als die vor ihm da geweſen, der Platoniſchen; dagegen in Antiſthenes und Ariſtippos haben ältere Erkenntniſſe, [592]) wie geſagt, die Eleatiſche

591) Ueber den Werth des Sokrates als Philoſophen, in ſ. Philoſ. u. Verm. Schriften B. II. S. 290. Vgl. Heinr. Ritter Geſch. d. Philoſ. B. II. S. 101. ff. Das bemerkt auch ſchon Meiners in ſ. Geſch. d. Wiſſ. B. II. S. 636. u. 659. ganz richtig, daß die Philoſophie des Ariſtippos nichts Anderes, als »die Sittenlehre der Sophiſten« iſt. Ob auch aus der Indiſchen Sophiſtik ſich eine ſolche Ethik entwickelt habe, finde ich in den mangelhaften Mittheilungen über dieſelbe nicht angegeben; doch läßt es ſich mit großer Sicherheit vermuthen.

592) Daß die Philoſophie des Antiſthenes, ſowie der übrigen ſogenannten untreuen oder unvollkommenen Sokratiker, dem inneren Weſen nach in dieſem Verhältniſſe zu den Beſtrebungen des Sokrates ſteht, hat auch ſchon Heinr. Ritter bemerkt, da er in ſ. Geſch. d.

und die sophistische, jetzt sich in Ethik verwandelt, und dazu eben hat Sokrates vorzugsweise die Anregung gegeben; insoweit ist er der Urheber der Kynischen, wie der Kyrenischen Schule.

Indessen in dem Erweise der Uebereinstimmung des Wesens der Kyniker mit den Indischen Sannjasis wollen wir als reinen Darsteller des ersteren nicht den Antisthenes betrachten, theils, weil er nur der Begründer, nicht auch der Vollender dieser Ansicht und Lebensrichtung ist, theils weil er ohne Zweifel auch der Lehre des Sokrates, da er in so engem Verkehr mit ihm gestanden, doch einigen Einfluß auf die innere Beschaffenheit seiner Ethik wird eingeräumt haben. Das Musterbild der Kyniker ist des Antisthenes berühmter Schüler, Diogenes von Sinope; in diesem, wie von allen Geschichtschreibern der Philoso-

---

Philos. B. II. S. 85. ff. über die Stellung derselben zu Sokrates und dessen wahren Nachfolgern, Platon u. s. w., also schreibt: „Wir sehen also dasselbe sich jetzt wieder erneuen, was wir als den Charakter des vorigen Zeitraums in der Entwickelung der Philosophie betrachtet haben, nämlich daß sich verschiedene Schulen der Philosophie zu einer Zeit neben einander bilden. Allein es ist eine andere Weise ihres Verhältnisses zu einander. Vormals standen gleich kräftige Erzeugnisse des wissenschaftlich Geistes unter den Griechen neben einander; jetzt steht die mächtige Jugend, die, welche sich des ganzen bessern Strebens in der Wissenschaft der Zeit bemeistert, neben dem schwachen Alter, den Ueberbleibsel der Vorzeit, wie es auch den Schein eines noch kräftigen Lebens sich geben möge. Und so ist es fortan immer in dieser Periode philosophischer Entwickelung: neben den kräftig blühenden Schulen, erst des Platon, dann des Aristoteles, jetzt der Stoiker, zeigen sich Reste der früheren Schulen; die alte Denkart besteht noch fort in dem Veralteten, aber schwach ist nur als Ueberlieferung," u. s. w.

phie anerkannt wird, hat das Kynische Wesen sich in der reinsten Selbständigkeit und zugleich in der höchsten Vollendung ausgeprägt. Zwar durch den erfinderischen Witz der Späteren, welche den tieferen Sinn seines Lebens nicht begriffen, zumal nachdem derselbe bei den nachfolgenden Kynikern wohl auch wirklich untergegangen oder ausgeartet war, ist sein Andenken in vielen Anekdoten verunstaltet worden; aber die Alten[593]) haben uns zugleich bewährte Thatsachen überliefert, in deren Lichte die Verunstaltung sich erkennen und sein ehrwürdiges Bild sich in ziemlicher Reinheit wieder herstellen läßt. Solche Thatsachen sind: erstlich, was uns von der Wirksamkeit des Diogenes in dem Hause des Korinthers Xeniades gemeldet wird; dann die Achtung und Bewunderung seiner Mitbürger, welche ihm ehrende Denkmäler errichtet haben, sowie Alexanders d. G. Auch die Achtung, welche sogar Lucian,[594]) der die Kyniker seiner Zeit verspottet, gegen Diogenes offenbart, ist wahrlich nicht gewichtlos.

---

593) Ueber die Wirksamkeit und Stellung des Diogenes im Hause des Xeniades s. Eubulos b. Diog. L. VI, 30. sq. u. 74. Xeniades soll gesagt haben über Diogenes: *ἀγαθὸς δαίμων εἰς τὴν οἰκίαν μου εἰσελήλυθε.* Ueber die Denkmäler, welche ihm errichtet worden, s. Diog. L. VI, 78. Auch der Kaiser Julian schreibt Orat. VI. p. 202. D. ed. Spanh. von ihm: *ὃν οἱ πάντες Ἕλληνες τότε ἐθαύμασαν.* Und ebend. p. 203. B. *εἰ σμικρὰ τὰς βίβλους ἀνελίττων ἐμελέτας,... ἔγνως ἂν ὅπως Ἀλέξανδρος ἀγασθῆναι λέγεται τὴν Διογένους μεγαλοψυχίαν.* Vgl. Arrian. Exped. Alex. VII, 2, 2. Diog. L. VI, 32.

594) S. Lucian's Piscat., insbesondere §. 48. Vgl. §. 37. sq. u. s., Senec. de tranq. an. 8., den heil. Chrysostomos u. A. b. Bayle Dict. art. Diogène not. o.

Das Weſen der Kyniker im Allgemeinen hat Krug[595]) ſehr treffend ausgedrückt, indem er ſie die »heidniſchen Bettelmönche« nennt. Als einen ſolchen kündigt Diogenes ſich ſogleich in ſeiner äußeren Erſcheinung an, welche ganz und gar die eines Indiſchen Sannjaſi iſt. Angethan nur mit der nothdürftigſten Bekleidung oder, wie die Alten[596]) den Anzug der Kyniker ausdrücklich bezeichnen, »halbnackt,«

595) Geſch. d. Philoſophie alter Zeit, §. 72. Anm. b. S. 191.

596) So ſchreibt Seneca Epist. LXXII. von dem Kyniker Demetrius: Demetrium virorum optimum mecum circumfero, et relictis Conchyliatis cum illo seminudo loquor, illum admiror. Ebenſo läßt Lucian in ſ. Cyn. I. zum Kyniker ſagen: γυμνοδερχῆ, in Anm. 601. Die Kyniker trugen gewöhnlich blos einen Mantel, ohne Unterkleid, welchen ſie oben über die linke Schulter hingen, ſo daß die rechte Schulter und der rechte Arm nackt blieben. S. Brucker. Hist. philos. P. II. lib. II. cap. 8. §. 2 not z. Soweit gingen ſie freilich nicht, wie die Indiſchen Gymnoſophiſten, von denen viele blos ein tegumentum pudendorum haben, und manche zuletzt ſelbſt dieſes wegwerfen. S. in Anm 597. und 599. Den Kyniſchen Bettler-Anzug, mit Ranzen und Stock, hat nach Diog. L. VI, 13. zuerſt Antiſthenes angelegt. Ueber den gleichen Anzug des Diogenes ſ. ebend. VI, 22. sq. Vgl. Lucian. de morte Peregrini 15. 24. 36. Fugit. 14. Auct. Vit. 7. Der Stock des Kynikers Peregrinus wurde nach deſſen Tode als eine Art Reliquie behandelt. S. unten Anm. 612. Daß in dem Ranzen ſich ein Trinkgeſchirr befand, erhellt aus Diog. L. VI, 37. in Anm. 598., ſowie aus den unechten Briefen des Diogenes in d. Notices et Extraits des manuscrits de la Biblioth. du Roi etc. T. X. p. 223. suiv. Es befanden ſich darin auch noch einige andere Geräthſchaften, ja nach Lucian Auct. Vit. 9. in Anm. 601. auch Pergamentrollen, die auf beiden Seiten vollgeſchrieben waren. Vgl. Lucian. Piscat. 45, in Anm 612. Es wäre anziehend zu erfahren, was dieſe Pergamentrollen enthielten, welche hier die Stelle der Wedas, in der Ausſtattung der Indiſchen Sannjaſis, ſcheinen vertreten zu haben. Denn daß die Sannjaſis auch gewöhnlich einen beſtimmten Theil der Wedas bei ſich führen, ſieht man aus Oupnek'hat T. II. p. 280., in Anm. 599. u 602.

also ein wirklicher Gymnosophist, einen Ranzen auf dem Rücken, mit einem Becher zum Wassertrinken, und einen Stock in der Hand, so schreitet er einher. Ebenso der Sannjasi, der Indische Gymnosophist; nur die nothdürftigste Bekleidung und ausdrücklich auch ein Becher von Holz oder Thon, zum Wassertrinken, und ein Stock, wird in den Upanischaden[597]) der Wedas als seine Ausstattung aufgeführt. Von Diogenes erzählen die Alten,[598]) er habe einst einen Knaben das Wasser aus den Händen trinken gesehen; darauf habe er auch den Becher weggeworfen und gleichfalls das Wasser aus den Händen getrunken. Damit

597) Oupnek'hat T. II. p. 280. heißt es vom Sannjasi, er solle Alles verlassen und aufgeben: »*tò* Brahmand, quòd totus mundus sit, derelinquat: et aliquid, quòd cum se custoditum habet; unum frustum (panni) propter tegumentum pudendorum, et unum lignum (baculum) propter *tò* pellere malum molestiae (damni): et si timorem frigoris non habuerit, frusta vetusta, quòd homines proiecerint, illa ut collecta fecit, et simul iuncta fecit, propter *tò* tegere (corpus) servata habeat: unum vas ligneum vel argillaceum, propter *tò* comedere aquam quòd necessarium est, custoditum habeat: illam quantitatem alimenti, quòd, propter *tò* servare robur corporis et viventem manere, necessarium est, ut mendicatum fecit, et se ipsum in medio (illius operis) non vidit; cum hoc intentu, quòd merces cum domino (ad dominum) boni operis (elecmosynae) perveniat, comedat.«

598) Diog. L. VI, 37. *θεασάμενός ποτε παιδίον ταῖς χερσὶ πῖνον, ἐξέῤῥιψε τῆς πήρας τὴν κοτύλην, εἰπών· παιδίον με νενίκηκεν εὐτελείᾳ.* Senec. Epist. XI. Quum vidisset puerum cava manu bibentem aquam, fregit protinus exemptum e perula calicem hac obiurgatione sui: quam diu homo stultus supervacuas sarcinulas habui!

hat Diogenes gethan, was die heil. Wedas [599]) vorſchreiben, wenn Einer die höchſte Stufe der Entſagung betreten will: auch den Becher zum Waſſertrinken ſoll er dann wegwerfen, und die Wedas fügen hinzu: auch den Stock und jede Bekleidung; und ſelbſt die Upaniſchaden ſoll er nicht mehr leſen. Daß Indiſche Sannjaſis wirklich das Waſſer aus den Händen trinken, wie Diogenes und nach ihm wohl auch andere Kyniker gethan, war ſchon dem Klemens von Alexandrien [600]) nicht unbekannt.

Dem beſchriebenen Aufzuge gemäß iſt das Leben des Kynikers, nach der Darſtellung der Alten. [601]) Er hat

---

599) Im Oupnek'hat T. II. p. 280. heißt es, die Lebensweiſe, wie ſie in Anm. 597. angegeben, ſei noch nicht die höchſte Stufe des Sannjaſi; »modus excelsus hoc est, quòd operimentum superius, et tegumentum pudendorum, et vas [aquae] comedendae (bibendae) aptum, et lignum manus (baculum) etiam proiiciat, et τὸ legere Oupnek'hat etiam praetereat (cesset).«

600) Er bemerkt von ihnen Strom. I. p. 305. *οὔτε πόλεις οἰκοῦσιν οὔτε στέγας ἔχουσι, δένδρων δὲ ἀμφιέννυνται φλοιοῖς καὶ ἀκρόδρυα σιτοῦνται καὶ ὕδωρ ταῖς χερσὶ πίνουσιν.*

601) Bei Lucian Vit. auct. 9. ſchildert Diogenes die Lebensart, zu welcher er anleiten wolle, wie folgt: *Πρῶτον μὲν παραλαβών σε καὶ ἀποδύσας τὴν τρυφὴν καὶ ἀπορίᾳ συγκαταχλείσας, τριβώνιον περιβαλῶ· μετὰ δὲ, πονεῖν καὶ κάμνειν καταναγκάσω, χαμαὶ καθεύδοντα καὶ ὕδωρ πίνοντα καὶ ὧν ἔτυχε πιμπλάμενον. τὰ δὲ χρήματα, ἢν ἔχῃς, ἐμοὶ πειθόμενος ἐς τὴν θάλατταν φέρων ἐμβαλεῖς. γάμου δὲ ἀμελήσεις καὶ παίδων καὶ πατρίδος· καὶ πάντα σοι λῆρος ἔσται· καὶ τὴν πατρῴαν οἰκίαν ἀπολιπὼν ἢ τάφον οἰκήσεις ἢ πυργίον ἔρημον ἢ καὶ πίθον. ἡ πήρα δέ σοι θέρμων ἔσται μεστὴ καὶ ὀπισθογράφων βιβλίων. καὶ οὕτως ἔχων,*

auf Alles verzichtet, auf Weib, Kinder, Vaterland; er hat jedem Beſitze entſagt; ſeine Wohnung iſt die weite Welt,

---

εὐδαιμονέστερος εἶναι φήσεις τοῦ μεγάλου βασιλέως. Bei Diog. L. VI, 105. heißt es von den Kynikern: πλούτου καὶ εὐγενείας καταφρονοῦσιν· ἔνιοί τε γοῦν καὶ βοτάναις καὶ παντάπασιν ὕδατι χρῶνται ψυχρῷ, σκέπαις τε ταῖς τυχούσαις καὶ πίθοις, καθάπερ Διογένης. Lucian läßt in ſ. Cyn. 1. zum Kyniker ſagen: τί ποτε, ὦ οὗτος, πώγωνα μὲν ἔχεις καὶ κόμην, χιτῶνα δὲ οὐκ ἔχεις καὶ γυμνοδερχῆ καὶ ἀνυποδητεῖς, τὸν ἀλήτην καὶ ἀπάνθρωπον βίον καὶ θηριώδη ἐπιλεξάμενος κτλ. καὶ περινοστεῖς ἄλλοτε ἀλλαχοῦ καὶ εὐναζόμενος ἐπὶ ξηροῦ δαπέδου, ὡς ἄσην πάμπολλον τουτὶ τὸ τριβώνιον φέρειν; Ebend. 15. ſagt der Kyniker: εἴη δέ μοι γῆν μὲν ἅπασαν εὐνὴν αὐτάρκη ἔχειν, οἶκον δὲ τὸν κόσμον νομίζειν, τροφὴν δὲ αἱρεῖσθαι τὴν ῥᾴστην πορισθῆναι. Der Gedanke, οἶκον δὲ τὸν κόσμον νομίζειν, wird auch b. Diog. L. VI, 63. dem Diogenes von Sinope zugeſchrieben: ἐρωτηθείς, πόθεν εἴη, κοσμοπολίτης, ἔφη. Auch bei Lucian Vit. auct. 8. antwortet er auf die Frage: ποδαπὸς εἶ; παντοδαπός· τοῦ κόσμου πολίτην ὁρᾷς. Bei Diog. L. VI, 38. heißt es von ihm: εἰώθει δὲ λέγειν τὰς τραγικὰς ἀρὰς αὐτῷ συνηντηκέναι· εἶναι γοῦν ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος, πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοὐφημέραν. Daſſelbe faſt mit denſelben Worten b. Aelian. V. H. III, 29. Auch Arrian Dissert. Epict. III, 22. p. 213. ed. Borheck. ſchildert den Kyniker als μηδὲν ἔχοντα, γυμνόν, ἄοικον, ἀνέστιον, αὐχμῶντα, ἄδουλον, ἄπολιν. Was die Nahrung des Kynikers ſei, meldet Lucian in ſ. Cyn. 4. im Allgemeinen: ἀπὸ τῶν τυχόντων τρέφεται. Vgl. Vit. auct. 9. Lucian läßt a. a. O. 15. zum Kyniker ſagen: πίνεις μὲν γὰρ ὕδωρ, ὅπερ καὶ τὰ θηρία, σιτῇ δὲ ὅπερ ἂν εὑρίσκῃς, ὥσπερ οἱ κύνες, εὐνὴν δὲ οὐδὲν χρείττω τῶν κυνῶν ἔχεις· χόρτος γὰρ παραρκεῖ σοι, καθάπερ ἐκείνοις. Insbeſondere werden folgende Lebensmittel der Kyniker erwähnt: θέρμοι b. Lucian. Vit. auct. 9. u.

sein Lager die Erde, seine Nahrung das Erste Beste, das sich ihm darbietet, Früchte der Natur oder Almosen, das die Menschen ihm reichen. Die ganze Art des Kynischen Lebens ist vollständig in den Worten ausgedrückt, welche Diogenes soll oft im Scherze ausgesprochen haben: »alle Verwünschungen, welche in den Tragödien vorkommen, seien bei ihm zugetroffen; er sei ohne Heimat, ohne eigenen Heerd, ohne Vaterland, ein Bettler, ein Umherirrender, sein Unterhalt blos von einem Tag zum andern.« Völlig ebenso ist das Leben des Sannjasi; in den heil. Schriften der Indier[602]) ist ausdrücklich verordnet: er soll

---

Piscat. 45., und *ἰσχάδες* b. Diog. L. VI, 25., *ἐλάαι* b. Diog. L. VI, 55., *χάρδαμον* oder *χαρδάμωμον* in d. Notices et extraits des manuscrits de la Biblioth. du Roi T. X. p. 223. suiv, *ἄρτοι τῶν αὐτοπυριτῶν* b. Lucian. Piscat. 45., *σαπέρδης* und *τυρός* b. Diog. L. VI, 36, *τάριχος* eb. VI, 57., ferner *μῆλα καὶ κέγχροι καὶ κριθαὶ καὶ ὄροβοι, τὰ εὐτελέστατα τῶν ὀσπρίων, καὶ φηγὸς ὑπὸ τῇ τέφρᾳ καὶ ὁ τῆς κρανείας καρπός*, b. Dion Chrysostomos Orat. VI. p. 218 ed. Reisk. Das Getränk der Kyniker war Wasser, nach Lucian. Vit. auct. 9. Cyn. 15. Diog. L. VI, 105. u. A. Vgl. Anm. 598. Daß sie die dürftigen Lebensmittel, wenn sie solche nicht in der Natur vorfanden, sich erbettelten, versteht sich von selbst, und wird auch ausdrücklich gemeldet. So nennt Diogenes von Sinope sich selbst einen Bettler b. Diog. L. VI, 38. Macrob Saturn. VII, 3. und erscheint als solcher b. Diog. L. VI, 46. 49. 56. 59. 64. 67. Vgl. Senec. de benef. II, 17. Recht bezeichnend ist die Anekdote b. Diog. L. VI, 64., wonach Diogenes sich in einem Tempel befand und ihm dort Brot gereicht wurde. Lucian schildert die späteren Kyniker als sehr unverschämte Bettler, Fugit. 14. *δασμολογοῦσι γὰρ ἐπιφοιτῶντες ἢ, ὡς αὐτοί φασιν, ἀποκείρουσι τὰ πρόβατα, δώσειν τε πολλοὺς οἴονται ἢ αἰδοῖ τοῦ σχήματος ἢ δέει τοῦ μὴ ἀκοῦσαι κακῶς.* Vgl. ebend. 17.

602) Im Oupnek'hat T. II. p. 279. sq. ist für den, welcher die Le-

auf Alles verzichtet, Alles verlaſſen haben, Weib, Kinder, Bruder, Freund, und ſoll leben als Bettler, wohnen unter dem Himmelszelt und zum Lager haben die Erde; wo er gerade am Abende ſich befinde, da ſoll er übernachten, da ſei ſeine Heimat.

Nachdem wir den Kyniker und den Sannjaſi in ihrer äußeren Erſcheinung und Lebensweiſe betrachtet haben, ſo wollen wir ihnen jetzt in das Innere ſchauen, ob ſie auch

---

bensweiſe eines Sannjaſi erwählen will, vorgeſchrieben: »Aliquis, quòd petens hanc viam sit, primùm oportet, quòd (librum) Beid legat, et totum sensum eius verificatum ut ostendit (effecit), conforme τῷ Beid opus ostendat (perficiat) et voluptates uxoris et nati ut obtinuit, et derelictionem omnium volitionum monstravit, et e mercede operis huius mundi et illius (alterius) mundi praeteriit (eam reliquit), et liberos (et uxorem) et socium et amicum et propinquum (et) fratrem praeteriit, et τοῦ kakl et zonae et τοῦ legere (librum) Beid, quòd praeter (aliud ab) Oupnek'hat sit, derelictionem fecit, τὸ Brahmand, quòd totus mundus sit, derelinquat.« Das Weitere, betreffend die Ausſtattung, und daß er als Bettler leben ſoll, iſt bereits in Anm. 597. mitgetheilt worden. Vgl. Oupnek'hat T. II. p. 433. Ueber den Aufenthalt des Sannjaſi iſt verordnet ebend. T. II. p. 283. »Et ei una sedes propria et specificata non est: omni loco quòd vesperè fiat, in illo loco (noctem) transigat, domus eius est. Et si una nocte etiam vult (quòd in) loco sit, in aedificio sit, quòd illo loco mortuos urunt, id est, in caemeterio sit, vel in desolatis (locis), vel sub arbore e deserto.« Indeſſen iſt ihm nicht gewehrt, auch längere Zeit an demſelben Orte zu verweilen, nach ebend. T. II. p. 288. In einem dem Sankara zugeſchriebenen Gedichte, Moha Mudgara, d. i. Schlägel der Thorheit, in d. Asiat. Res. T. I. p. 34. sq., heißt es von dem Leben eines Sannjaſi: »To dwell under the mansion of the high gods at the foot of a tree, to have the ground for a couch, and a hide for a vesture, to renounce all extrinsick enjoyments; whom doth not such devotion fill with delight?«

darin übereinſtimmen. Das Kyniſche Leben iſt augenſcheinlich auf den Gedanken der Nichtigkeit und Leerheit aller Dinge gegründet; weßhalb auch die Kyniker, wie wir durch Lucian [603]) erfahren, häufig in Grabmälern ge-

603) Daß dem Kyniſchen Leben der Gedanke der Nichtigkeit und Leerheit aller Dinge zu Grunde liegt, iſt ſchon aus der eigenthümlichen Beſchaffenheit deſſelben völlig klar, tritt aber auch in den Ueberlieferungen der Alten ausdrücklich hervor. So ſagt Diogenes von Sinope in ſeiner Schilderung des Kyniſchen Lebens bei Lucian Vit. auct. 9., in Anm. 601., *καὶ πάντα σοι λῆρος ἔσται.* Vgl. Diog. L. VI, 105. u. ſ. Von dem Kyniker Monimos, einem Schüler des Diogenes von Sinope, ſagt der Komiker Menander in einem Bruchſtücke b. Diog. L. VI, 83.: er lebte als Bettler;

τὸ γὰρ ὑπολῃφθὲν τῦφον εἶναι πᾶν ἔφη.

Ebenſo Sextus adv. Math. VIII, 5 *Μόνιμος ὁ Κύων, τῦφον εἰπὼν τὰ πάντα· ὅπερ οἴησίς ἐστι τῶν οὐκ ὄντων ὡς ὄντων.* Nach ebend. adv. Math. VII, 87. faßten Anaxarchos und Monimos dieſen Gedanken ſelbſt in der den Indiern beliebteſten Form auf: *σκηνογραφίᾳ ἀπείκασαν τὰ ὄντα, τοῖς τε κατὰ ὕπνους ἢ μανίαν προσπίπτουσι ταῦτα ὡμοιῶσθαι ὑπέλαβον.* Daraus floß, daß die Kyniker die Anderen wegen des Werthes, welchen dieſe den Gütern der Welt beilegten, als Thoren verlachten und geißelten; ja es erſcheint dies bei ihnen wie eine Art Gottesdienſt, nach Lucian Fugit. 14. de morte Peregrini 18 Piscat 45 u. ſ. Arrian Dissert. Epict. III, 22. u. A. Daß die Kyniker häufig in Grabmälern wohnten, erhellt aus Lucian's Vit. auct. 9. in Anm. 601., wo Diogenes ſagt: *τάφον οἰκήσεις.* Sonſt weilten ſie auch gern bei den Tempeln und in den Vorhallen derſelben, ſo wie nach P. v. Bohlen a. a. O. B. I. S. 281. auch in Indien Sannjaſis »bei den Tempeln unterhalten werden,« und Alex. v. Humboldt einen ſolchen ſogar in Aſtrachan fand »nackt in der Vorhalle des Tempels.« Julian ſchreibt Orat. VII. p. 214. C. von Diogenes und Krates: *ᾤχουν αὐτοὶ πρῶτοι τὰς ἀγορὰς ἢ τὰ τῶν θεῶν τεμένη.* Und Dion Chryſoſtomos Orat. IV. p. 147. ed. Reisk. von Diogenes: *οἴκοις μὲν ἐχρῆτο ταῖς πόλεσι, καὶ ἐνταῦθα διέτριβεν ἐν τοῖς κοινοῖς τε καὶ ἱεροῖς, ἅπερ*

wohnt haben. Derſelbe Gedanke liegt dem eigenthümlichen Leben der Sannjaſis zu Grunde; ja auch dieſen wird in ihren heil. Schriften [604]) ausdrücklich empfohlen, ſich vornehmlich an Begräbnißplätzen aufzuhalten. In einem Gedichte, »Schlägel der Thorheit,« welches dem Sankara zugeſchrieben wird, iſt der Sinn der Sannjaſis in folgender Weiſe dargeſtellt: [605])

»Lenke, Bethörter, dein Sinnen und Trachten
»Von irdiſchen Schätzen, von flüchtigem Tand:
»Nur was die eigene Tugend errungen,
»Ruhe gewährt es und Frieden allein.«

»Setze den Stolz nicht auf Güter und Jugend,
»Nicht auf die Menſchen: der Augenblick raubt ſie,
»Und wie die Täuſchung der Maja vergehn ſie;
»Erkenne den Höchſten und baue auf Ihn.«

»Hier die Erzeugten, und dort die Erbleichten,
»Und eben ſo viele im Mutterſchooß!

ἱδρύονται τοῖς θεοῖς. Vgl. ebend. Orat. VI. p. 203. Auch erſcheint Diogenes in der Anekdote b. Diog. L. VI, 64. *ἐν ἱερῷ δεπνῶν.* Und ſelbſt die Tonne, welche er ſoll bewohnt haben, befand ſich nach Diog. L. VI, 23. in einem Tempel (wohl in der Vorhalle deſſelben), *ἐν τῷ Μητρῴῳ.* Doch ſ. über die Tonne des Diogenes auch Brucker. Hist. philos. P. II. lib. II. cap. 8. §. 5.

604) S. Oupnek'hat T. II. p. 283. oben in Anm. 602.

605) Dieſes Gedicht, Moha Mudgara, befindet ſich in Engliſcher Ueberſetzung von W. Jones in d. Asiat. Res. T. I. p. 34. sq., in Deutſcher von P. v. Bohlen, nach welcher die hier vorgelegten Strophen, in deſſen Altem Indien B. II. S. 375. ff. Die letzte dieſer Strophen iſt in der genaueren Uebertragung von W. Jones oben in Anm. 602. mitgetheilt worden.

»Wechſelnde Leiden im irdiſchen Daſein:
»Sterblicher, kannſt du des Lebens dich freun?«

»Wohn' unter Bäumen in ärmlichem Kittel,
»Schlaf' auf der Erde, den Himmel zum Zelt;
»Meid' es, den Sinnengenuß zu erjagen:
»Dann iſt dir Ruhe und Frieden gewiß.«

In dieſer Erkenntniß der Nichtigkeit aller Güter und Freuden der Welt ergaben die Kyniker, nach der Darſtellung der Alten, [606]) ſich einer vollkommenen Apathie oder

606) Schon von Antiſthenes heißt es b. Diog. L. VI, 2. *τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας.* Und ebend. VI, 15. *οὗτος ἠγήσατο καὶ τῆς Διογένους ἀπαθείας.* Julian ſchreibt Orat. VI. p. 192. A. ed. Spanh. geradezu von den Kynikern: *ἀπάθειαν γὰρ ποιοῦνται τὸ τέλος. τοῦτο δὲ ἰσόν ἐστι τῷ θεὸν γενέσθαι.* Hierher gehört auch, was b. Diog. L. VI, 3. von Antiſthenes angeführt wird: *ἔλεγέ τε συνεχές· μανείην μᾶλλον, ἢ ἡσθείην.* Nach Dion Chryſoſtomos Orat. IX. p. 291. ed. Reisk. lehrte Diogenes von Sinope, man müſſe überwinden *πενίαν καὶ φυγὴν καὶ ἀδοξίαν, ἔτι δὲ ὀργήν τε καὶ λύπην καὶ ἐπιθυμίαν καὶ φόβον καὶ τὸ πάντων ἀμαχώτατον ἢ καὶ δυσμαχώτατον θηρίον, ὕπουλον καὶ μαλθακόν, ἡδονήν.* Vgl. Orat. VII. p. 281. Lucian. Cyn. 18. (wo daſſelbe Bild, wie in der »Einſiedelei des Kanuoben in Anm. 393.) u. ſ. Daß die Kyniker darin die Freiheit des Geiſtes erſtrebten, allerdings nur die abſtrakte Freiheit, iſt ſchon an ſich einleuchtend, und wird noch ausdrücklich überliefert. So heißt es von Diogenes von Sinope b. Diog. L. VI, 71. *μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων.* Vgl. ebend. VI, 29. 74. u. ſ. So ſagt Hermes von ihm bei Lucian Vit auct. 7. *οἴεται γὰρ εἶναι παντάπασιν ἐλεύθερος.* Vgl. Lucian. Demonax 20. So betrachtet ihn auch Dion Chryſoſtomos Orat VI. p. 210. *μόνος δὴ τῶν ἁπάντων ἐλεύθερός ἐστι.* In gleicher Weiſe ſtellt Arrian die Freiheit des Geiſtes als Ziel der Apathie des Diogenes dar, Dissert. Epict. III, 24. p 234. ed. Borheck. *πᾶσα γῆ*

Gleichgiltigkeit, in welcher sie die Freiheit des Geistes und zugleich Gottähnlichkeit erstrebten. Ebenso wird in den heil. Schriften der Indier [607]) von den Sannjasis eine

---

πατρὶς ἦν ἐκείνῳ, μόνη δ' ἐξαίρετος οὐδεμία· καὶ ἄλοὺς οὐκ ἐπόθει τὰς Ἀθήνας οὐδὲ τοὺς ἐκεὶ συνήθεις καὶ φίλους, ἀλλ' αὐτοῖς τοῖς πειραταῖς συνήθης ἐγίνετο καὶ ἐπανορθοῦν ἐπειρᾶτο· καὶ πραθεὶς ὕστερον, ἐν Κορίνθῳ διῆγεν οὕτως, ὡς πρόσθεν ἐν Ἀθήναις· καὶ εἰς Περῤῥαιβοὺς δ' ἂν ἀπελθὼν ὡσαύτως εἶχεν. οὕτως ἐλευθερία γίνεται. διὰ τοῦτο ἔλεγεν, ὅτι, Ἐξ οὗ μ' Ἀντισθένης ἠλευθέρωσεν, οὐκέτι ἐδούλευσα. Vgl. Fried. Ast über Antisthenes oben in Anm. 589. Dasselbe Ziel, die Freiheit des Geistes, erstrebten die Skeptiker, wie auch bei diesen von selbst einleuchtet, und aus folgender Erzählung von Timon hervorblickt b. Diog. L. IX, 114. *φασὶ δὲ αὐτὸν, Ἀρκεσίλαον θεασάμενον διὰ τῶν Κερκώπων ἰόντα, εἰπεῖν· τί σὺ δεῦρο, ἔνθα περ ἡμεῖς οἱ ἐλεύθεροι;* Vgl. oben Anm. 580. Daß die Kyniker in ihrem entsagenden Leben auch Gottähnlichkeit erkannten, wird ebenfalls ausdrücklich gemeldet. Bei Diog. L. VI, 105. heißt es von Diogenes von Sinope: *ἔφασκε θεῶν μὲν ἴδιον εἶναι μηδενὸς δεῖσθαι· τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων, τὸ ὀλίγων χρῄζειν.* Vgl. Lucian. Cyn 12. Dion Chrysostomos schreibt von ihm Orat. VI. p. 208. *καὶ μάλιστα ἐμιμεῖτο τῶν θεῶν τὸν βίον.* Vgl. Julian. Orat. VI. p. 192. A hier oben. In gleicher Weise erschien Pyrrhon in seiner Apathie und Entsagung dem Timon b. Diog. L IX, 65.

μοῦνος ἐν ἀνθρώποισι θεοῦ τρόπον ἡγεμονεύων.

Und diese Auffassung ist dem Grundbegriffe der Eleatischen Philosophie, aus welcher sowohl die Skeptiker als die Kyniker hervorgegangen sind, ganz gemäß; nach diesem ist die Gottheit ohne Bedürfniß und ohne Begehren, weil ohne Mangel oder vollkommen. S. oben Anm. 458. Vgl. Anm. 459. Nach Sextus betrachtete Xenophanes Gott ausdrücklich als *ἀπαθῆ* oder als *σφαῖραν ἀπαθῆ*. S. Anm. 361.

607) Im Oupnek'hat T. II. p. 280. heißt es vom Sannjasi, welcher,

vollkommene Apathie gefodert, und in dieſer die Freiheit des Geiſtes und Gottähnlichkeit erkannt. Auch das eben erwähnte Gedicht ſagt dem Sannjaſi:

»Strebe du weder nach Kampf oder Frieden,
»Nach Feind oder Freund, nach Sohn und Genoß;
»Alles mit gleicher Geſinnung betrachtend,
»Werde den Himmliſchen gleich an Gemüth.«

---

wie in Anm. 599. angegeben, die höchſte Stufe der Entſagung betreten will: »Aliquis, quòd haec praeterit (relinquit), ei non frigus est, non calor est, ei non laetitia est, non moeror est, et non cum laudatione laeto statu (hilaris) fit, et non cum vituperio corde captus (tristis) efficitur.« Apathie ſelbſt gegen Hitze und Kälte, wie hier vom Sannjaſi verlangt wird, ſoll auch Diogenes von Sinope erſtrebt haben, nach Diog. L. VI, 23. u. 34. Vgl. eb. 41. Ferner ſteht im Oupnek'hat T. II. p. 283. vom Sannjaſi: »Non ei deharna est, id est, attentionem ligare cùm una re particulari: et non ei attentionem non ligare; id est, si facit, faciat: si non facit, non faciat.« Und ebend. T. II. p. 221. »Causa capturae (τοῦ capi) et liberationis hominis cum ipso hoc corde eius est (e corde eius provenit). Volitio cordis, causa capturae est; et τὸ deesse volitionem cordis, causa liberationis. Quoad cor e volitionibus purum (vacuum) non fit, liberationem non obtinet. Proinde, quisquis liberationem vult, e corde volitiones procul faciat.« Gleiche Lehre legt der Sänger der Bhagavad-Gita der Gottheit in den Mund, XVIII, 51. sq. p. 187. »Mente pura devotus, sonos et reliqua eius modi dimittens, propensione et aversione procul habitis, solitudinem petens, levi victu utens, voce, corpore, animoque coërcitis, in contemplationis devotionem intentus, semper ad immunitatem ab affectibus applicatus, qui sui fiduciam, violentiam, superbiam, libidinem, iram, avaritiam expulit, sui commodi incuriosus, tranquillus, is ad divinam conditionem conformatur. Numinis consors, serenus, nec moeret, nec desiderat; aequabilis erga cuncta animantia mei cultum accipit summum«

Ja nicht blos Gottähnlichkeit ist das Ziel des Sannjasi, sondern auf der Stufe eines vollendeten Jogi, wie bereits gezeigt worden,[608]) selbst Gottwerdung.

Von den Indischen Gymnosophisten sind Manche soweit gegangen, durch Selbstverbrennung sich aus den Fesseln der Welt zu befreien; insbesondere wissen wir von Einem, welchem die Alten[609]) den Namen Kalanos beilegen, daß er sich an Alexander d. G. anschloß und denselben auf dem Rückzuge aus Indien bis nach Persien begleitete, dann dort sich einen Scheiterhaufen errichtete und sich vor den Augen des versammelten Heeres verbrannte. Ganz dasselbe Schauspiel der Selbstverbrennung hat Einer der Hellenischen Gymnosophisten, der Kyniker Peregrinus, den Hellenen zu Olympia gegeben, wie wir durch Lucian[610]) erfahren, der hierüber als Augenzeuge berichtet.

---

608) S. oben S. 294. ff. Vgl. Julian oben in Anm. 606.

609) Ueber die Selbstverbrennung des Kalanos s. das Nähere b. Arrian. Exped. Alex. VII, 3. Plutarch. vit. Alex. 65. Aelian. Var. Hist. V, 6 u. A. Der letztgenannte führt als Beweggrund an: *ἐβουλήθη ἀπολύσαι αὐτὸν ἐκ τῶν τοῦ σώματος δεσμῶν.* Vgl. P. v. Bohlen Altes Indien B. I. S. 288. ff.

610) Lucian handelt über die Selbstverbrennung des Peregrinus ausführlich in einer besonderen Schrift: de morte Peregrini. Dort ersieht man, daß bei der Selbstverbrennung des Peregrinus alle Kyniker sich betheiligten und dieselbe wie eine Ordenssache betrachteten. S. de morte Peregr. 2. 26. 36. sq. Zugleich meldet uns Lucian ausdrücklich, daß diese That des Peregrinus eine Nachahmung der Indischen Gymnosophisten sein sollte. Denn in s. Fugit. 7. läßt er Zeus also zur Philosophie reden: *τοὺς γυμνοσοφιστὰς λέγεις. ἀκούω γοῦν τά τε ἄλλα περὶ αὐτῶν καὶ ὅτι*

Freilich aber haben die Indiſchen Gymnoſophiſten ſo wenig, wie die Helleniſchen, beſtändig das urſprüngliche reine Weſen behauptet. P. v. Bohlen [611]) ſtellt uns die Sannjaſis ganz in derſelben Ausartung dar, in welcher die ſpäteren Kyniker von Lucian [612]) geſchildert werden.

ἐπὶ πυρὰν μεγίστην ἀναβάντες ἀνέχονται καιόμενοι, οὐδὲν τοῦ σχήματος ἢ τῆς καθέδρας ἐκτρέποντες. ἀλλ' οὐ μέγα τοῦτο· ἔναγχος γοῦν καὶ Ὀλυμπιάσι τὸ ὅμοιον ἐγὼ εἶδον γενόμενον Und de morte Peregr. 25. ſagt Lucian von Peregrinus geradezu: *οὗτος δὲ τίνος αἰτίας ἕνεκεν ἐμβάλλει φέρων ἑαυτὸν εἰς τὸ πῦρ; νὴ Δί', ὅπως τὴν καρτερίαν ἐπιδείξηται, καθάπερ οἱ Βραχμᾶνες.* Theagenes ſelbſt, des Peregrinus Verehrer, ſoll in der Lobrede, welche er ihm zu Olympia hielt, ausdrücklich auf die Indiſchen Gymnoſophiſten hingewieſen haben, nach ebend. a a. O. *ἐκείνοις γὰρ αὐτὸν ἠξίου Θεαγένης εἰκάζειν.* Vgl. ebend. 39.

611) In ſ. Alten Indien B. I. S. 281. ſchreibt er von den Jogis und Sannjaſis: »In den meiſten Fällen zeigt ſich bei den Indiern unter der Maske einer affektirten Demuth und Büßung der grenzenloſeſte Stolz und die Sucht, die Vergötterung des Pöbels zu erzwingen. Ganz beſonders iſt dieſes der Fall mit den wandernden Bettelmönchen, welche als Muſter von Liſt und Schlauheit ein Gelübde der Armuth gethan und blos von Almoſen zu leben ſcheinen, während ſie in ihren Schlupfwinkeln Schätze häufen.«

612) Was P. v. Bohlen, in Anm. 611., von der erheuchelten Demuth und Büßung der Gymnoſophiſten und ihrer Sucht nach Vergötterung des gemeinen Volkes bemerkt, paßt buchſtäblich auch auf den Kyniker Peregrinus Proteus, wie dieſer von Lucian de morte Peregr. geſchildert wird. Und Peregrinus hat die Vergötterung, nach welcher er ſtrebte, wirklich erreicht, nach dem was Lucian erzählt adv. Indoct. 14. *χθὲς δὲ καὶ πρώην ἄλλος τις τὴν Πρωτέως τοῦ Κυνικοῦ βακτηρίαν, ἣν καταθέμενος ἥλατο εἰς τὸ πῦρ, ταλάντου κἀκεῖνος ἐπρίατο, καὶ ἔχει μὲν τὸ χειμήλιον τοῦτο καὶ δείκνυσιν, ὡς Τεγεάται τοῦ Καλυδωνίου*

Hiemit iſt die zweite der aufgeſtellten Entdeckungen, die Uebereinſtimmung des Eleatiſchen und Indiſchen Geiſtes in Princip und Weſen, vollſtändig dargethan. Denn es iſt urkundlich und ausführlich ins Einzelne erwieſen worden, daß die Grundanſicht der Eleaten Xenophanes und Parmenides und die der Indiſchen Theologie völlig dieſelbige iſt, derſelbe Pantheismus, welcher ſich vollendet in demſelben Idealismus, in der Auffaſſung der Gottheit als des Einen unwandelbaren abſoluten Seins, und der empiriſchen Wirklichkeit als einer Welt der Maja oder der bloßen Phantaſie; und ſo in das Innerſte geht die Uebereinſtimmung, daß die Erkenntniß der Einheit des abſoluten Seins und des Denkens, welche der Kern der

---

τὸ δέρμα καὶ θηβαῖοι τὰ ὀστᾶ τοῦ Γηρυόνου καὶ Μεμφῖται τῆς Ἴσιδος τοὺς πλοκάμους. Verſteckte Eitelkeit iſt ſelbſt dem Antiſthenes von Sokrates zugeſchrieben worden, nach Diog. L. VI, 8. *στρέψαντος αὐτοῦ τὸ διερρῳγὸς τοῦ τρίβωνος εἰς τὸ προφανές, Σωκράτης ἰδών φησιν· ὁρῶ σου διὰ τοῦ τρίβωνος τὴν φιλοδοξίαν.* Vgl. Aelian. V. H. IX, 35. Recht bezeichnend nach dieſer Seite iſt auch folgende Anekdote von Diogenes ebend. VI, 41. *εἰστήκει ποτὲ καταχρουνιζόμενος· τῶν δὲ περιεστώτων ἐλεούντων, παρὼν Πλάτων ἔφη· εἰ βούλεσθε αὐτὸν ἐλεῆσαι, ἀπόστητε· ἐνδεικνύμενος φιλοδοξίαν αὐτοῦ.* Und wie die Indiſchen Bettelmönche, nach P. v. Bohlen in Anm. 611., ſich im Verborgenen Geld ſammeln, ſo ſollen nach Lucian auch die ſpäteren Kyniker gethan haben. Lucian läßt in ſ. Piscat. 45., nachdem dort die Philoſophen die Flucht ergriffen haben, ſagen: *οἱ ὑπηρέται ἀνέλεσθε τὴν πήραν, ἣν ὁ Κυνίσκος ἀπέρριψεν ἐν τῇ τροπῇ· φέρ' ἴδω, τί καὶ ἔχει, ἤπου θέρμους ἢ βιβλίον ἢ ἄρτους τῶν αὐτοπυριτῶν;* Darauf wird erwidert: *οὔκ· ἀλλὰ χρυσίον τουτὶ καὶ μύρον καὶ μαχαιρίδιον θυτικὸν καὶ κάτοπτρον καὶ κύβους.*

Philosophie des Parmenides ist, auch das tiefste Mysterium und den Angelpunkt der Brahmanischen Religion bildet. Dazu ist gezeigt worden, daß auch die besonderen Richtungen und Auswüchse, welche die Eleatische Grundansicht bei den Hellenen hervorgetrieben hat, die Richtung der Dialektiker oder Megariker, der Sophisten, des Skeptikers Pyrrhon von Elis, der Atomiker Leukippos und Demokritos, der Kyniker, ebenso in der Entwickelung des Indischen Geistes gegeben sind.[613]) Also liegt die Uebereinstimmung des Eleatischen und des Indischen Geistes in Princip und Wesen vollständig zu Tage. Daß natürlich dieselben Erkenntnisse in Hellas, als Philosophie, sich in der Form des reinen Denkens, in Indien, als Volksbewußtsein, sich in der Form der Religion und der Phantasie entwickelt haben, darauf ist gleich von Anfang[614]) hingewiesen worden. Die Eleatische Philosophie ist das Indische Bewußtsein in seiner Essenz und in der Klarheit des Hellenischen Geistes.

Daß diese Wiedergeburt des Indischen Bewußtseins in Hellas zunächst aus dem Hellenischen Wesen selbst hervorgegangen, wird schwerlich Jemand bezweifeln, der mit der Geschichte der Hellenischen Philosophie genauer vertraut ist. Denn abgesehen davon, daß die Erkenntniß der Eleaten sich als ein wesentliches Glied, ja als das wesentlichste,

613) Nur zu Einem der bedeutenderen Zweige der Indischen Philosophie läßt sich kein entsprechender in der Entwickelung der Eleatischen Philosophie nachweisen, zur Lehre Kapila's, Sankhja genannt, welche von Othmar Frank, im Vjasa S. 45., als Abfall von der Einheitslehre der Wedas zum Dualismus bezeichnet wird.

614) S. oben S. 10. Vgl. S. 202.

in der organiſchen Entwickelung der früheren Helleniſchen Philoſophie offenbart, findet ſich nirgends bei Platon, bei Ariſtoteles und den anderen Berichterſtattern auch nur die leiſeſte Andeutung, daß die Eleaten aus Indiſcher oder überhaupt Morgenländiſcher Quelle geſchöpft hätten; im Gegentheil zeigt die Weiſe, wie Ariſtoteles in ſeiner Metaphyſik die Entſtehung der Vor-Platoniſchen Anſichten darſtellt, ganz klar, daß er, der darüber unter Allen am gründlichſten unterrichtet war, ſie nur als Erzeugniſſe des Helleniſchen Geiſtes kannte. Sogar nicht von den Kynikern, deren Uebereinſtimmung mit den Indiſchen Entſagenden, ſelbſt in der äußerlichen Erſcheinung und Lebensweiſe, doch augenfällig iſt, wiſſen die älteſten Schriftſteller [615]) im Geringſten, daß ſie aus der Fremde und nicht auf dem Helleniſchen Boden entſprungen wären. Indeſſen iſt auch wieder nicht denkbar, daß eine ſo vollſtändige Wiedergeburt des Indiſchen Geiſtes in Hellas, wie hier nachgewieſen worden, habe rein für ſich, ohne Ueberlieferung aus Indien, geſchehen können; nur muß dieſe Ueberlieferung ebenſo, wie die Schineſiſche, bereits im höheren Alterthume, in religiöſer Form, von den Hellenen aufge-

615) Die Alten führten den Urſprung der Kyniker, wie bekannt, auf Sokrates zurück. S. Cic. de orat. III, 17. Diog. L. Prooem. 15. u. A. Bei Diog. L. VI, 22. leſen wir Folgendes: *Μὴν θεασάμενος (Διογένης) διατρέχοντα, καθά φησι Θεόφραστος ἐν τῷ Μεγαρικῷ, καὶ μήτε κοίτην ἐπιζητοῦντα μήτε σκότος εὐλαβούμενον ἢ ποθοῦντά τι τῶν δοκούντων ἀπολαυστῶν, πόρον ἐξεῦρε τῆς περιστάσεως· κτλ.* Danach hatte auch Theophraſtos nicht die leiſeſte Ahnung von der Indiſchen Herkunft der Kyniker, ungeachtet dieſelben faſt vor ſeinen Augen hervortraten; denn er war noch des Diogenes Zeitgenoſſe.

nommen worden und in ihr geiſtiges Leben verſchmolzen ſein. Auf eine ältere, wie ſcheint, myſtiſch-religiöſe Wurzel der Eleatiſchen Philoſophie deutet in der That auch Platon [616]) hin.

Sollte demnach das alte Aegypten, welches eine ſo auffallende Gemeinſchaft der Ideen und Einrichtungen mit Indien bekundet, ja von dorther, wie Einige glauben, [617]) bevölkert worden iſt, nicht wirklich jenen Stapel der Weisheit gebildet haben, für welchen es von den Hellenen ſelber ausgegeben wird? Sollte insbeſondere den uralten Sagen von den Einwanderern, welche in den früheſten Zeiten aus Aegypten und Phönizien nach Hellas gekommen ſeien, nicht in Wirklichkeit mehr Hiſtoriſches zu Grunde liegen, als die neueren Forſcher des Helleniſchen Alterthums in ihnen erkennen wollen? Doch das ſind bloße Lichtſchimmer in dem Dunkel. In dieſem genauer zu forſchen, wird hier um ſo lieber Anderen überlaſſen, je ſchwerer es ſcheint, darin über Vermuthungen und Wahrſcheinlichkeiten hinaus zu gelangen. [618])

616) S. oben in Anm. 331. und 321.

617) S. P. v. Bohlen Altes Indien B. I. S. 118. ff.

618) Aus demſelben Grunde iſt hier auch in die Fragen über die äußere Geſchichte des alten Indiens nicht eingegangen worden, weil auch auf dieſem Gebiete (vgl. Anm. 406.) keine Ergebniſſe zu gewinnen waren, auf welche in der gegenwärtigen Unterſuchung irgend etwas mit Sicherheit hätte gebaut werden können. Dem alten Indien widerfährt im Gegentheil das Eigenthümliche, daß erſt aus der genaueren Kenntniß ſeines inneren Weſens ein helleres Licht über ſeine äußere Geſchichte aufgeht. Das geſchieht

So verlassen wir denn jetzt Hinter-Asien, nachdem dasselbe uns das innere Wesen seiner gesammten geistigen Entwickelung aufgeschlossen hat. Denn in der Schinesischen und Indischen Bildung ist der Geist des gesammten Hinter-Asiens im Grundwesentlichen erschöpft; alle übrigen Bildungsformen, die dort hervorgetreten, sind nur Abarten dieser beiden. Von diesen beiden aber erscheint die Schinesische als die frühere oder niedrigere Stufe der Entwikkelung, die Indische als die spätere oder höhere, nicht blos in Hinsicht der Erkenntniß des Wesens der Dinge, sondern auch in Hinsicht des sittlichen Lebens.[619]) In Schina steht die Blume der Sittlichkeit noch in dem Begriffe der Familie wie in ihrer Knospe eingeschlossen; aber in Indien hat dieselbe bereits sich geöffnet und in den vier Kasten[620]) gleichsam vier einfache Blätter entfaltet,

---

auch hier. Denn wer könnte wohl, nach den Thatsachen, die hier vorliegen, noch das hohe Alter bezweifeln, welches die gründlichsten Kenner, wie Colebrooke u. A., der Indischen Bildung zuschreiben.

619) Ebenso stellen die Schinesen sich in der Beschaffenheit ihrer Sprache als frühere Stufe der Geistesbildung dar. S. oben S. 11. ff. besonders S. 39—40.

620) Die Bedeutung der vier Indischen Kasten ist von den Indiern selbst sehr treffend in der bekannten Mythe ausgedrückt, daß die Brahmanen aus Brahma's Haupte, die Krieger aus seinen Armen oder seiner Brust, die Gewerbtreibenden aus seinem Bauche, die Dienenden aus seinen Beinen entsprungen seien. Denn dieser Mythe liegt offenbar derselbe tiefsinnige Gedanke zu Grunde, welchen Platon, de rep. IV. p. 434. sq. vgl. Tim. p. 70, so so geistvoll entwickelt, indem er die drei Hauptelemente des organischen Staatslebens, die Intelligenz, die Wehrhaftigkeit und die Ernährung (den Lehr-, Wehr- und Nährstand) oder, nach

536528

bis ſie weiterhin auf Europäiſchem Boden ſich zu der Centifolie des entwickeltſten Staatslebens vollendet.

ſeiner Ausdrucksweiſe, die Philoſophen, die Hüter und die Gewerbtreibenden, auf drei Hauptvermögen der Seele oder des Einzelnen zurückführt, auf Vernunft, Muth und Begierde, von denen die Vernunft in dem Haupte, der Muth in der Bruſt, die Begierde in dem Bauche wohne.

Anhang

enthaltend Nachträge zur erſten Abtheilung des Werkes.

I. Zu S. 106. Seit der Herausgabe der I. Abtheilung des Werkes im Jahre 1841, iſt noch eine Thatſache völlig klar geworden, welche in der Geſellſchaft mit den übrigen, die hier dargelegt werden, nicht unmerkwürdig erſcheint. Bekanntlich ſoll Pythagoras den nach ihm benannten Lehrſatz, den magister matheseos, gefunden haben: daß in einem rechtwinkligen Dreieck das Quadrat der Hypotenuſe gleich iſt der Summe der Quadrate beider Katheten. Es heißt darüber b. Porphyr. V. P. 36. *ἐβουθύτησε δέ ποτε σταίτινον ὡς φασι βοῦν οἱ ἀκριβέστεροι, ἐξευρὼν τοῦ ὀρθογωνίου τὴν ὑποτείνουσαν ἴσον δυναμένην ταῖς περιεχούσαις.* Vgl. Apollodoros b. Diog. L. VIII, 12. Cic. de nat. deor. III, 36. In dem Journ. Asiat. 1841, Juin p. 593. suiv. theilt nun Biot das bereits in Anm. 151 erwähnte uralte mathematiſche Werk der Schineſen, Tſcheu-pei, in genauer Ueberſetzung mit, und in dieſem ſehen wir auch den Pythagoriſchen Lehrſatz mit klaren Worten angegeben. Biot ſelbſt bemerkt dort p. 593. suiv. Le Tcheou-pei ou Tcheou-pei-souan-king, »Livre sacré du calcul, dit Tcheou-pei,« est l'ouvrage le plus célèbre en Chine comme dépôt des anciennes connaissances de mathématiques et d'astronomie. Il se divise en deux parties: la première, d'après la croyance générale, remonte au temps de Tcheou-kong ou au moins à celui de ses successeurs immédiats, qui ont recueilli les instructions de ce grand législateur. Dans cette première partie, Tcheou-kong lui-même s'entretient avec un savant de son époque nommé Chang-kao, et s'instruit auprès de lui dans les anciennes connaissances possédées par les fameux empereurs Fo-hi et Yu. **Là se trouve la mention irrécusable de la propriété fondamentale du triangle rectangle, connue parmi nous sous le nom de théorème du carré de l'hypothénuse;** et, bien que cette mention ne soit pas accompagnée d'une démonstration régulière, elle est tout à fait remarquable par son antériorité de six siècles à la découverte de Pythagore. Er fügt hinzu: On trouve en outre, dans cette première partie, des traces de l'emploi du nivellement dans la construction du gnomon; des indications sur le cercle, sur le carré et la manière dont ils s'inscrivent l'un dans l'autre; enfin la citation d'instruments destinés à mesurer les hauteurs et les distances. Der Lehrſatz ſelbſt in der Ueberſetzung des Tſcheu-pei iſt dort dargelegt p. 599. suiv. In der Schineſiſchen Urſchrift befinden ſich dabei, wie Biot ſagt, trois figures suivies

de longs commentaires. Ces figures sont destinées à expliquer la théorie du triangle rectangle. Vgl. über diesen Lehrsatz bei den Schinesen auch Davis The Chinese T. II. ch. 18., in der deutschen Uebersetzung von Wesenfeld, Th. II. S. 240.

III. Zu S. 183—84. und Anm. 276. betreffend die Bedeutung des Li, d. i. der geselligen Formen und des Anstandes, bei den Schinesen. Premare führt aus dem Lu-sse, dem Werke des berühmten Geschichtschreischreibers Lo-pi, folgende Stelle an, in s. Discours préliminaire zum Chou-king p. XCVI. »La politesse, dit le Lou-se, regarde le dehors, mais elle doit venir du dedans; l'harmonie est dans le coeur, mais elle doit se répandre jusques sur le corps. L'urbanité gouverne l'extérieur, et la musique nous ramène au dedans de nous-mêmes. La civilité doit garder un juste milieu, mais l'harmonie indique l'union parfaite. Il faut à la musique les dehors polis pour la soutenir, mais il faut qu'il ce qui paroît au dehors, vienne du concert qui est au dedans.« Das ist die wahre Bedeutung des Li, welche jedoch in der Wirklichkeit schon zu Lo-pi's Zeiten aus demselben entschwunden war, da er hinzufügt: »Le siècle corrompu ne s'élévant point jusqu' à cette sublime doctrine, ses cérémonies et sa musique ne sont qu'une vaine parade, et comme un corps sans ame.«

III. Der Engländer Milne berichtet aus Schina, daß dort, angeblich aus den ältesten Zeiten her, eine geheime Verbrüderung bestehe, welche mit unserer Freimaurer-Brüderschaft höchst auffallend übereinstimme. Diese Meldung ist schon an sich sehr merkwürdig, und wird es durch das, was hier über die Schinesen und Pythagoreer vorliegt, noch mehr, weil Manche den Ursprung der Freimaurer auf die Pythagoreer, selbst auf die Hellenischen und Aegyptischen Mysterien, zu denen auch wieder Pythagoras in engere Beziehung gebracht wird, zurückführen. Deshalb soll zu der Menge des Wundersamen, das bereits von Schina mitgetheilt worden, auch noch hierüber einiges Nähere hervorgehoben werden aus der Abhandlung: Some account of a secret association in China, entitled the Triad Society, by the late Dr. Milne, principal of the Anglo-Chinese College, communicated by the Rev. Robert Morrison, in d. Transact. T. I. p. 240. sq. Milne sagt, der Name dieser geheimen Verbrüderung in Schina lasse sich nicht mit Gewißheit angeben. It seems, however, to be the San ho hwuey, i. e. »the Society of the Three united, or the Triad Society.« The three referred to this name are T'heen, te, jin, i. e. »Heaven, Earth, and Man,« which are the three great powers in nature, according to the Chinese doctrine of the universe. In the earlier part of the reign of his late Chinese majesty, Kea king, the same society existed, but under a different denomination. It was then called the T'heen te hwuy, i, e. »The Coelesto-terrestrial Society;« or »The Society that unites Heaven and Earth.« Was den

Zweck und Geiſt der Verbrüderung betrifft, ſo iſt dieſelbe jetzt im höchſten Grade ausgeartet. The professed design, however, of the San ho hwuy is benevolence, as the following motto will shew:

Yew fuh tung heang — The blessing, reciprocally share;
Yew ho tung tang, i. e. — The woe, reciprocally bear.

They assist each other, in whatever country, whenever they can make themselves known to each other by the signs. Milne ſagt: the members swear, at their initiation, to be filial and fraternal and benevolent. In ihrem Siegel, einem Pentagramm, befinden ſich unter Anderem folgende Verſe, in denen die Harmonie, das Heiligſte des Schineſiſchen Bewußtſeins, ſich als die urſprüngliche Seele auch dieſer Verbrüderung bekundet:

The hero band in full assembly meet;
Each man a verse, to make the ode complete.

Ueber die Verfaſſung der Geſellſchaft bemerkt Milne Folgendes: The government of the San ho hwuy is vested in three persons, who are all denominated Ko, »Elder brothers.« They distinguish between the ruling brethren thus: Yih ko, Urh ko, San ko, i. e. »Brother first, Brother second, Brother third.« There may be others who take part in the management, where the society's members are numerous. The members generally are called Heung te, i. e. »Brethren.« Of the laws, discipline, and interior management of the San ho hwuy, the writer of this, ſagt Milne, has not been able to obtain any information. There is said to be a MS. book, containing the society's regulations, written on cloth, for the sake of preserving the writing long in a legible state. Ueber die Gebräuche bei der Aufnahme in die Geſellſchaft ſchreibt Milne: Of these but a very imperfect idea can be obtained. The initiation takes place commonly at night, in a very retired or secret chamber. There is an idol there, to which offerings are presented, and before which the oath of secrecy is taken. A small sum of money is given by the initiated to support the general expense. There is likewise a ceremony which they call Kwo keaou i. e. »crossing the bridge.« This bridge is formed of swords, either laid between two tables (an end resting on each) or else set up on the hilts, and meeting at the point; or held up in the hands of two ranks of members, with the points meeting, in form of an arch. The persons who receive the oath, take it under this bridge, which is called »passing or crossing the bridge.« The yik ko, or chief ruling brother, sits at the head of this steel bridge (or each with a drawn sword), reads the articles of the oath, to every one of which an affirmative response is given by the new member, after which he cuts off the head of a cock, which is the usnal form of a Chinese oath, intimating: »thus let perish all who divulge

the secret.« Milne findet in diesen Gebräuchen bei der Aufnahme eine besonders auffallende Aehnlichkeit mit denen der Freimaurer, vornehmlich in the oath, and the solemnity of its administration, in the arch of steel and bridge of swords. Er sagt: These are so singularly striking, that they merit the attention of those especially who think Free-masonry a beneficial institution, or who deem its history worthy of investigation. Ferner meldet er auch Einiges über die Erkennungszeichen. Some of the marks by which the members of the San ho hwuy make themselves known to each other, are those that follow: Mystic numbers; the chief of which is the number three. Und they adopt odd rather than even numbers, when it can be done. Sehr merkwürdig ist auch Folgendes: Certain motions of the fingers constitute a second class of signs, e. g. using three of the fingers in taking up any thing. If a member happens to be in company, and wishes to discover whether there be a brother present, he takes up his tea-cup or its cover (Chinese tea-cups have always a cover), with the thumb, the fore and middle fingers, or with the fore, middle and third fingers, and which, if perceived by an initiated person, is answered by a corresponding sign. It does not, however, follow from this, that every Chinese who uses three fingers, in taking up, or in holding, his tea-cup, is a member of the San ho hwuy; for many of them do it from mere habit. But there is a certain way of doing it by the initiated, which they themselves only know. Endlich haben die Mitglieder der Gesellschaft auch ein eigenthümliches Siegel, ein Pentagramm mit Schrift und anderen Figuren, welches Milne in genauer Abbildung mittheilt. The seal is a quinquangular figure: this, as above noticed, is one of the Society's mystical numbers. Hiebei ist höchst auffallend, was dem Milne entgangen, daß auch die Pythagoreer ein Pentagramm, nur von verschiedener Form, als Symbol gebrauchten und zwar ebenfalls in ihren Briefen. Lucian erwähnt dieses Pentagramm de lapsu 5. *τό γε τριπλοῦν αὐτοῖς τρίγωνον, τὸ διαλλήλων, τὸ πεντάγραμμον, ᾧ συμβόλῳ πρὸς τοὺς ὁμοδόξους ἐχρῶντο.* Die Scholien bemerken dazu: *τὸ ἐν τῇ συνηθείᾳ λεγόμενον πένταλφα σύμβολον ἦν πρὸς ἀλλήλους Πυθαγορείων ἀναγνωστικόν, καὶ τούτῳ ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς ἐχρῶντο.* Vgl. Krische de Societ. Pythag. p. 43. sq. und Brandis Gesch. d. Griech. u. Röm. Philos. B. I. S. 430. Anm. gg. Die Bedeutung der Fünf in dieser Figur ist offenbar »Harmonie«, wie aus Anm. 73. erhellt. Mit dieser Erklärung stimmt auch der Name, welchen die Schinesische geheime Verbrüderung, nach Milne, früher soll geführt haben, T'heen te hwuy; wie ebenfalls a. a. O. zu ersehen.